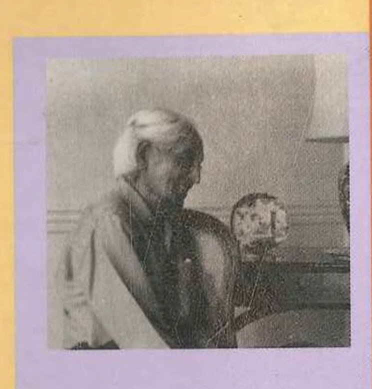
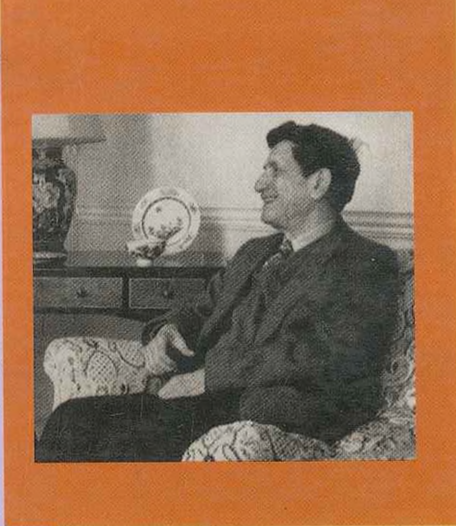
D. BOHM
J. KRISHNAMURTI

# LOS LÍMITES DEL PENSAMIENTO





Kairós

J. Krishnamurti
y David Bohm

# LOS LÍMITES DEL PENSAMIENTO

Traducción de Armando Clavier



# PRÓLOGO

La relación amistosa entre David Bohm y J. Krishnamurti abarcó casi un cuarto de siglo, durante el cual sostuvieron frecuentemente diálogos acerca de los orígenes del conflicto individual y colectivo y sobre las posibilidades de liberarse de la actividad egocéntrica y confusa, por medio de cierta cualidad de discernimiento. Sus discusiones incluyeron a veces a otros maestros religiosos, científicos, psiquiatras y eruditos.

Durante algunos años, David Bohm fue síndico de la Krishnamurti Foundation y de Brockwood Park, la escuela internacional en Hampshire fundada por Krishnamurti. Desde los comienzos de Brockwood en 1969 hasta casi su muerte en 1992, David Bohm, a petición de Krishnamurti, estuvo vitalmente comprometido con el trabajo de la escuela.

Algunos de los profundos y sostenidos diálogos entre Krishnamurti y David Bohm se hallan disponibles en publicaciones y grabaciones. Aquellos que contiene esta colección, *Los límites del pensamiento*, proyectan una nueva luz sobre sus fascinantes exploraciones en la naturaleza de la conciencia y en la condición de la humanidad.

MARY CADOGAN y RAY MCCOY

# PREFACIO

## *Una introducción a la obra de Krishnamurti*

Mi primer conocimiento de la obra de Krishnamurti fue en 1959, cuando leí su libro *La libertad primera y última.* Lo que en particular despertó mi interés fue su profundo discernimiento en la cuestión del observador y lo observado. Esta cuestión había estado durante largo tiempo muy vinculada al centro de mi propio trabajo como físico teórico interesado principalmente en el sentido de la teoría de los cuantos. En esa teoría, por primera vez en el desarrollo de la Física, la noción de que el observador y lo observado no pueden separarse, ha sido propuesta como necesaria para la comprensión de las leyes fundamentales de la materia en general. Debido a esto, así como al hecho de que el libro contenía muchas otras percepciones profundas, sentí que era urgente para mí hablar con Krishnamurti de manera directa y personal tan pronto como fuera posible. Y cuando por primera vez le conocí en una de sus visitas a Londres, quedé impresionado por la gran facilidad de comunicación con él, la cual se hizo posible por la intensa energía con que él escuchaba y por la libertad respecto de reservas y barreras autoprotectoras con que respondía a lo que yo tenía que decir. Como persona que trabaja en la ciencia, me sentí completamente en mi elemento con esta clase de respuesta, porque era, en esencia, de la misma cualidad que la recibida por mí en los contactos con otros científicos con quienes había existido

una estrecha unión de mentes. Y aquí pienso especialmente en Einstein, que mostraba una similar intensidad y ausencia de barrera alguna en una serie de discusiones que tuvieron lugar entre él y yo. Después de esto, empecé a encontrarme regularmente y a entablar discusiones con Krishnamurti siempre que él venía a Londres.

Dimos principio a una asociación que desde entonces se ha vuelto más estrecha, puesto que llegué a interesarme en las escuelas que se fundaron gracias a su iniciativa. En estas discusiones, investigamos a fondo muchas cuestiones que tenían relación con mi labor científica. Sondeamos la naturaleza del espacio, del tiempo y de lo universal, tanto con respecto a la naturaleza externa como con respecto a la mente. Pero después continuamos para considerar el desorden general y la confusión que impregnan la conciencia de la humanidad. Aquí es donde encontré lo que, en mi sentir, es el principal descubrimiento de Krishnamurti. Lo que él planteaba seriamente es que todo desorden, que es el origen fundamental del dolor y de la desdicha tan extendidos y que impide a los seres humanos trabajar debidamente unidos, tiene su raíz en el hecho de que ignoramos la naturaleza general de nuestros propios procesos de pensamiento. O, para expresarlo de una manera diferente, se puede decir que no vemos lo que de hecho ocurre cuando estamos ocupados en la actividad del pensar. Mediante una profunda atención y observación de esta actividad del pensamiento, Krishnamurti percibe de manera directa que el pensamiento es un proceso material que tiene lugar dentro del ser humano en el cerebro y en el sistema nervioso como una totalidad.

Por lo general, tendemos a darnos cuenta principalmente del contenido de este pensamiento, y no de cómo ocurre realmente. Uno puede ilustrar este punto considerando qué sucede cuando leemos un libro. Habitualmente, uno está atento casi por completo al significado de lo que lee. Sin embargo, uno puede también tener conciencia del libro en sí, de que está compuesto de páginas que pueden volverse, de las palabras impresas y de la tinta, de la

textura del papel, etcétera. De modo similar, podemos darnos cuenta de la real estructura y función del proceso de pensamiento, y no tan sólo de su contenido.

¿Cómo puede ocurrir una percepción alerta semejante? Krishnamurti plantea que esto requiere lo que él llama meditación. Ahora bien, a la palabra *meditación* se le ha dado una amplia gama de significados diferentes e incluso contradictorios, muchos de ellos implicando tipos más bien superficiales de misticismo. Krishnamurti tiene en mente una noción clara y definida cuando usa esta palabra. Uno puede obtener una valiosa indicación de este significado considerando la derivación de la palabra. (Las raíces de las palabras, en conjunción con sus significados actuales generalmente aceptados, proporcionan un sorprendente discernimiento en sus significados más profundos.) La palabra *meditación* se basa en la raíz latina «med», «medir». El significado actual de esta palabra es «reflexionar», «ponderar» (es decir, medir o pesar) y «prestar profunda atención». De manera similar, la palabra sánscrita para meditación es «dhyana», íntimamente relacionada con «dhyati», cuyo significado es «reflexionar». De este modo, pues, meditar sería «ponderar, reflexionar, mientras uno presta atención profunda a lo que realmente ocurre cuando lo hace».

Esto es quizá lo que Krishnamurti entiende por el principio de la meditación. O sea, uno concede atención profunda no sólo a todo lo que sucede, sino también a la real actividad del pensamiento, que es el origen subyacente del desorden general. Uno hace esto sin opción, sin espíritu crítico, sin aceptación o rechazo de lo que está sucediendo. Y todo esto tiene lugar paralelamente a las reflexiones sobre el significado de lo que uno aprende acerca de la actividad del pensamiento. (Es quizá más bien como leer un libro cuyas páginas han sido mezcladas, y estar intensamente alerta a este desorden, antes que sólo «tratar de comprender» el confuso contenido que surge cuando uno se limita a aceptar las páginas tal como van llegando.)

Krishnamurti ha observado que el verdadero acto de meditación producirá por sí mismo orden en la actividad del pensamiento sin que intervengan la voluntad, la opción, la decisión o cualquier otra acción del «pensador». Cuando tal orden adviene, el ruido y el caos que son el trasfondo habitual de nuestra conciencia se extinguen, y la mente deviene por lo general silenciosa. (El pensamiento surge sólo cuando es necesario para un propósito genuinamente válido, y luego se detiene hasta que se lo necesita otra vez.)

Krishnamurti dice que en este silencio ocurre algo nuevo y creativo, algo que no puede ser comunicado en palabras y que tiene una significación extraordinaria para la totalidad de la vida. Así pues, él no intenta comunicar esto verbalmente, sino que más bien pide a aquellos que están interesados, que exploren la meditación directamente por sí mismos mediante la verdadera atención a la naturaleza del pensamiento.

No obstante, sin intentar sondear este significado más profundo de la meditación, uno puede decir que la meditación, en el sentido que Krishnamurti da a la palabra, puede generar orden en nuestra completa actividad mental; y esto puede ser un factor clave para dar origen a la terminación del dolor, la desdicha, el caos y la confusión que han sido, a través de los tiempos, el sino de la humanidad y que, por lo general, prosiguen todavía, sin perspectiva aparente de un cambio fundamental en un futuro previsible.

La obra de Krishnamurti se halla penetrada por lo que podría llamarse la esencia del enfoque científico, cuando éste es considerado en su forma más elevada y pura. Así pues, él empieza a partir de un hecho: el hecho acerca de la naturaleza de nuestros procesos de pensamiento. Este hecho se establece mediante una atención profunda, la cual incluye un cuidadoso escuchar y un asiduo observar los procesos de la conciencia. En esto, uno está aprendiendo constantemente, y gracias a este aprender adviene un discernimiento directo en la naturaleza íntegra o general de

los procesos del pensar. Este discernimiento es luego puesto a prueba. Primero, uno ve si puede sostenerse en un orden racional. Y después ve, conforme a lo que fluye desde él en la vida como una totalidad, si ello conduce al orden y la coherencia.

Krishnamurti hace hincapié constantemente en que él no es, en ningún sentido, una autoridad. Ha hecho ciertos descubrimientos, y simplemente hace lo mejor a fin de que estos descubrimientos sean accesibles para todos aquéllos que son capaces de escuchar. Su obra no contiene un cuerpo de doctrina ni ofrece técnicas o métodos para obtener una mente silenciosa. No aspira a fundar ningún sistema nuevo de creencia religiosa. Más bien, corresponde a cada ser humano ver si puede descubrir por sí mismo aquello hacia lo cual Krishnamurti llama la atención, y desde aquí proseguir haciendo descubrimientos nuevos por su cuenta.

Está claro entonces que una introducción como ésta puede, en el mejor de los casos, mostrar cómo la obra de Krishnamurti ha sido vista por una persona en particular, un científico como yo. Para ver en plenitud lo que significa Krishnamurti es necesario, desde luego, continuar y leer lo que él realmente dice, leerlo con esa calidad de atención a la totalidad de las propias respuestas, internas y externas, respecto de lo que hemos estado discutiendo aquí.

DAVID BOHM

# Parte I:

# CONTRA LAS PRESIONES DE LA TRADICIÓN

# 1. VIVIR EN LA VERDAD

KRISHNAMURTI: ¿Por dónde empezaremos, señor?

DAVID BOHM: ¿Tiene usted algunas ideas?

K: Montones de ellas. Si la verdad es algo por completo diferente de la realidad, entonces, ¿qué lugar tiene la acción cotidiana en relación con la verdad y la realidad? ¿Podemos hablar acerca de eso?

DB: Sí.

K: Uno quisiera o debería o tiene que actuar en la verdad. La acción de la realidad es totalmente diferente de la acción de la verdad. Ahora bien, ¿cuál es la acción de la verdad? Esa acción, ¿no tiene relación alguna con el pasado, con una idea, un ideal? Y, por lo tanto, ¿se halla fuera del tiempo? ¿Hay alguna vez una acción fuera del tiempo, o las acciones están siempre contenidas en el tiempo?

DB: ¿Puede uno decir que la verdad actúa en la realidad? O sea, aunque la realidad pueda no tener ningún efecto sobre la verdad, ¿tiene la verdad algún efecto sobre la realidad?

K: Sí. Pero uno quisiera descubrir si vive en la verdad; no en la

verdad de la realidad, sino en esa verdad que no se halla relacionada con la realidad. La realidad es un proceso del pensamiento, del pensar o reflexionar acerca de algo que es real, o que se halla distorsionado, tal como ocurre con una ilusión.

Así pues, ¿qué es la acción en la verdad? Si no está relacionada con la realidad, si no es una acción en el movimiento del tiempo, ¿qué acción es, entonces? ¿Existe una acción semejante? ¿Puede mi mente disociarse del pasado y de la idea de «yo seré», o «yo quiero ser», o «yo debo ser», o «yo debería ser», que son proyecciones de mis propios deseos? ¿Existe una acción que esté separada de todo eso?

DB: Tal vez estamos yendo muy rápido. Yo pienso que, por lo general, la acción se halla relacionada con el hecho.

K: Sí, dijimos que el hecho es aquello que hemos creado o aquello que estamos haciendo *ahora*.

DB: Hay otro significado: aquello que realmente está sucediendo; o aquello que es realmente establecido por la percepción o por la experiencia.

K: Que tiene lugar ahora.

DB: Sí.

K: El ver es la acción. Percibir es actuar en el presente. Y el presente, ¿es un movimiento continuo del pasado a través del presente hacia el futuro, o el presente es algo total, completo, cuerdo, sano, santo –todo ello transmitido por esa palabra «total»–?*

* Krishnamurti alude a la etimología inglesa. Total es «whole», y santo es «holy». *(N. del T.)*

Creo que es más bien importante averiguarlo, porque si un hombre quiere vivir en la verdad, ésta es la primera pregunta: ¿Qué es la acción en relación con la verdad? Yo conozco la acción en relación con la realidad, acción que se basa en la memoria, en el entorno, en las circunstancias, en la adaptación, o que es una acción que consiste en hacer algo en el futuro.

DB: ¿Hay separación entre la verdad y la acción?

K: De eso se trata.

DB: ¿Existe una relación, o es la verdad la que actúa?

K: Sí, eso es correcto. ¿Es la verdad acción, o la verdad obra no relacionada con el tiempo?

DB: Obra no relacionada con el tiempo, pero ella misma es acción.

K: Es como hemos dicho: el percibir es la acción.

DB: Sí, es la verdad la que establece el hecho.

K: Y el hecho no es sólo lo que hacemos, lo que creamos, sino la realidad del momento.

DB: Sí. El acto real de percepción establece el hecho.

K: Correcto. Entonces, ¿es la percepción un movimiento del tiempo, una cosa que viene desde el pasado hacia el presente y el futuro? ¿O la percepción no se relaciona con eso?

DB: Yo diría que no se relaciona.

K: Sí. ¿Estamos diciendo, pues, que la percepción es acción, y

que la acción es la verdad, y que la verdad es la percepción de lo real, de *lo que es*, del instante?

DB: Hay una peculiar historia respecto de eso, porque los pragmáticos han dicho que: o la verdad es aquello que opera, o la verdad opera. El operar no es lo mismo que la verdad.

K: Sí. De acuerdo.

DB: Desde ese punto de vista, hay un período de tiempo entre la verdad y cómo ella opera.

K: Eso es incorrecto. No bien tiene usted un intervalo…

DB: Sí, de modo que la verdad es la acción misma.

K: ¿Puede un ser humano permitir que la verdad opere?

DB: ¿Diría usted que la acción, la operación de la verdad en la realidad, es inteligencia?

K: Sí. Debe serlo, por supuesto.

DB: Porque en cierto sentido, la inteligencia es una acción de la verdad.

K: No se puede cultivar.

DB: Es muy difícil hacerlo. Hemos discutido la inteligencia anteriormente, y en cierto modo parece como si estuviéramos discutiendo la verdad en el rol que de antemano asignamos a la inteligencia. Es muy arduo aclarar estas palabras.

K: Sí. ¿Cuál es la raíz etimológica de esa palabra «verdad»?

DB: Discutimos eso la última vez que nos encontramos. Desde entonces lo he considerado cuidadosamente. La palabra inglesa «verdadero» (*true*) tiene su raíz etimológica en «honesto», «fidedigno», y la palabra latina «verus» significa «lo que es». Creo que ambos significados son bastante importantes.

K: Sí.

DB: Yo digo que la verdad debe ser honesta y fidedigna; o sea, como una máquina que funciona con exactitud (*true*). La palabra «true» en inglés no tiene del todo el mismo significado que «verus» en latín, o tiene otros matices de significado.

K: Verus, lo que es; por supuesto. Señor, lo que trato de captar es si un ser humano puede vivir tan sólo en el presente –en el sentido con que nos referimos al presente–. O sea, vivir todo el tiempo con *lo que es* y no con «lo que debería ser» o con «lo que será» o con «lo que ha sido».

DB: Creo que el interrogante principal es si uno puede tener claridad respecto de aquello que, sin serlo, parece ser «lo que es».

K: De acuerdo. Por lo tanto, señor, debemos retroceder hacia lo que es la percepción. Si puedo percibir claramente la realidad –todas las ilusiones y lo factual, lo razonable y lo irrazonable de la realidad–, si veo eso claramente, ¿puede haber entonces una percepción de *lo que es*, o sea, de lo que decimos que es la verdad? Esa percepción misma es una acción en la que no opera el pensamiento. ¿Es eso lo que tratamos de decir?

DB: Sí. Cuando decimos: «percepción de *lo que es*», entonces eso es nuevamente una separación.

K: No lo es; no existen el observador y lo observado, sólo hay percepción.

DB: Es muy difícil en el lenguaje evitar esto porque, tal como lo veo, la percepción, o el hecho, es *lo que es*. El acto es lo que es.

K: ¿Está usted diciendo, señor, que *lo que es* tiene su propia acción?

DB: Sí, o ello *es* su acción.

K: De eso se trata. Ello es su propia acción. Sí.

DB: Debemos ser cuidadosos, porque el lenguaje tiende continuamente a introducir la separación. Nos inclinamos a pensar que las cosas son reales y tienen cierta consistencia; o sea, que existen por sí mismas. Tendemos a pensar que *lo que es* es la realidad, y que la verdad sería sólo el correcto conocimiento acerca de la realidad. Pero lo que estamos proponiendo aquí es lo contrario: decimos que la verdad es *lo que es*, y que la realidad como algo total no es sino apariencias. La realidad es una clase de apariencia que podría ser una apariencia correcta o podría ser incorrecta, una ilusión. Existe un hábito tremendo de decir que la realidad es *lo que es*.

K: Hemos dicho que la realidad es una proyección del pensamiento, de lo que pensamos o reflexionamos al respecto. Y que cualquier cosa que el pensamiento crea, fabrica, es una realidad, tanto si es una distorsión como si es algo factual. Aceptamos eso. Y tratamos de descubrir la relación entre la verdad y la realidad. ¿Existe una conexión entre ambas?

Ése es un punto. Y el otro es: ¿Hay una acción que sea diferente de la acción de la realidad, que sea la acción de la verdad... no, no la acción de la verdad, sino la verdad actuando? Mientras que en la realidad hay una división.

Dr. PARCHURE: ¿Una división de qué?

K: Entre el observador y lo observado.

DB: Sí, el observador es una realidad que observa a la otra realidad. Pero la verdad es indivisible.

K: ¿Existe, pues, en la vida de uno, una acción que sea indivisible? Si la mente no puede encontrar esa acción indivisible, debe estar siempre en el tiempo, en el conflicto, en el dolor y en todo lo que de eso se deriva.

DB: Uno podría pensar que la realidad es un campo que contiene todas las cosas que tienen posibilidad de estar allí. Contiene el pensamiento, y el pensamiento es real, y todas esas cosas reaccionan una respecto de la otra y se reflejan la una en la otra.

K: Están relacionadas entre sí.

DB: Relacionadas recíprocamente por reacción y reflejo. De modo que mi pensamiento no es diferente de todas las relaciones recíprocas.

K: Si el pensamiento las ha creado, se hallan relacionadas entre sí.

DB: Ahora bien, si miramos la naturaleza, una visión de la naturaleza dice que es real, pero parece haber implicado algo más allá de eso.

K: No, ese árbol *es*; por lo tanto, es la verdad, pero yo puedo tergiversarla.

DB: Ése es el punto que quiero captar. Si decimos que el árbol es

*lo que es* y que es la verdad, en cierto modo decimos que la verdad es una sustancia.

K: Ya veo.

DB: Estamos buscando una sustancia, algo, que se halla debajo de las apariencias. La buscamos en la realidad. Ése ha sido el eterno hábito de buscar alguna realidad sólida, permanente, que sea la base de todos los cambios y los explique de modo que comprendamos. Pero podría ser que la realidad no sea en absoluto sustancia. Quizá no tiene una existencia independiente, quizá es un campo, y lo que se halla debajo de esta realidad sea la verdad. ¿Tiene sentido eso para usted?

K: Pero eso conduciría a un gran peligro.

DB: Existe un peligro en eso, sí. ¿Hay algún modo de esclarecer este punto?

K: Lo interno es la verdad. ¿Es eso lo que usted está diciendo?

DB: No exactamente, no. Decimos que la verdad es acción.

K: Sí, la verdad es acción. La percepción es acción, el ver es acción.

DB: Si usted dice que el árbol es la verdad, la realidad del árbol es la acción del árbol. Pero esto desvirtúa la cosa. Es muy difícil. Porque en nuestro habitual uso del lenguaje ello se confunde rápidamente. Uno lo interpreta al revés y tiende a pensar que el árbol es la realidad y que uno la ve.

K: Sí, el ver es la acción.

DB: Ahora bien, tenemos que aprehender esta cosa nueva y muy sutil, mediante un enfoque nuevo y un apropiado uso del lenguaje. Usted dice que el ver el árbol es la verdad.

K: Es la acción.

DB: ¿Diría que el ver es el árbol?

K: En el hecho de ver el árbol está la acción.

DB: Sí, el ver es la acción. El árbol, ¿tiene en sí alguna acción?

K: Obviamente, crece o muere o…

DB: Ése es el punto que estoy tratando de aclarar, porque si uno sólo habla del ver como la acción, la pregunta está siempre ahí en el fondo de la mente: ¿Qué ocurre con el resto de la acción?

K: Comprendo.

DB: Estamos tratando de entender esto y yo veo un problema. Digo que ver el árbol es acción; eso está muy claro. Entonces empiezo a reconocer que el árbol tiene su propia acción, aunque no la veo.

K: Por supuesto, una acción que no veo.

DB: Y pregunto qué hay al respecto, cómo considero eso.

K: ¿Por qué debería considerarlo?

DB: Bueno, para comprender. Por ejemplo, uno piensa que el árbol está creciendo.

K: Entonces eso se vuelve el proceso del pensamiento: cómo nutrir el árbol, cómo ayudar a que crezca mejor, cómo protegerlo, etcétera.

DB: Sí, pero usted ve que tendemos a entrar en la situación de decir que sólo lo que vemos en este instante tiene alguna significación. Y yo quiero plantearlo de modo que hagamos justicia a la otra cosa sin contradecir nada de esto. No sé cómo.

K: Bien, empecemos de nuevo. Decimos que el ver es acción.

DB: Sí, acerca de eso no hay duda.

K: Ver el árbol es acción. Pero el árbol, la realidad, tiene su actividad propia.

DB: Y otras personas tienen su propia acción o actividad cuando no las veo.

K: Ese árbol tiene su propia actividad. Ahora bien, puede venir el pensamiento y ayudarlo a crecer apropiadamente, nutrirlo, etcétera. ¿Por qué debería haber una división entre el ver, el actuar y el árbol que crece?

DB: No creo que deba haberla.

K: Señor, dijimos anteriormente que el ver, el actuar, es inteligencia. La verdad actuando en el campo de la realidad es inteligencia.

DB: Sí.

K: Espere un momento. Quiero captar esto con claridad.

DB: ¿Es correcto eso?

K: No estoy seguro de que sea correcto. Quiero cuestionarlo. Pero la verdad *es* inteligencia.

DB: Ésa es otra manera de considerarlo. Uno podría plantear que la verdad es inteligencia.

K: Sí, porque el ver es el actuar; esa acción es total y, por lo tanto, es inteligencia. Cualquier acción que sea total debe ser inteligencia.

DB: El hecho de usar dos palabras sugiere que usted lo está considerando de dos maneras diferentes. No tengo claro cuál es la diferencia.

K: ¿Sería correcto si dijera que el ver es la acción y, por ende, es inteligencia y esa inteligencia es la esencia de la verdad? Esa inteligencia, ¿opera en todo el campo?

DB: La inteligencia opera en todo el campo, pero si usted dice que la inteligencia es la esencia de la verdad, eso no está claro.

K: La esencia de la verdad en el sentido de que el ver es la acción. El ver *lo que es*, es la acción. Esa acción opera mediante la inteligencia.

DB: Bien, ahora hemos hecho una clase de distinción. No está muy clara.

K: Quiero averiguar si es posible vivir enteramente en la verdad. Si partimos de ahí, quizá podamos investigarlo. Es decir, uno está funcionando sólo con *lo que es*, no pone en acción sus

recuerdos, sus relaciones personales y todo eso, sino que deja actuar al hecho.

Señor, si uno estuviera viviendo en la verdad y, por lo tanto, viviendo con esa capacidad de inteligencia, ¿diría usted que la inteligencia opera en el campo de la realidad?

DB: Y también más allá.

K: Porque *está* más allá, fuera del campo de la realidad.

DB: Sí, la inteligencia es la acción de la verdad, pero no puede de hecho hallarse en el campo de la realidad.

K: Eso es todo cuanto estamos diciendo.

(*Pausa*)

DB: Decimos que la realidad es un campo que debería ser «verdadero» en el sentido de ser recto, sano, cuerdo, etcétera, no distorsionado. Ahora bien, no sabemos qué es este campo de la realidad. Yo planteo que en cierto sentido no es una sustancia, no se sostiene por sí mismo, pero la verdad puede operar en ese campo.

K: Sí, inteligentemente.

DB: Y hasta aquí no hay problema. Pero cuando tratamos de decir: «¿Tiene el árbol su propia acción cuando no lo estamos mirando?», entonces empezamos a generar un problema.

K: Por supuesto, cuando no lo estamos mirando, la acción prosigue.

DB: Sí, prosigue, pero entonces tenemos que decir que eso for-

ma parte del campo de la realidad; aceptamos que el campo de la realidad está operando.

K: Sí. Señor, uno vive en la verdad y sus acciones en la realidad son guiadas por la inteligencia. Y yo como observador le observo a usted, lo observado –como dos entidades diferentes– y quiero descubrir cómo vivir de una manera cuerda, lo cual implica no tener contradicción, vivir siempre con *lo que es*. ¿Cómo he de llegar a eso? En lo que usted es,* veo posibilidades enormes. No sé si me expreso con claridad. Veo que ésa es una real, creativa manera de vivir. Y todo lo que usted hace, todo lo que dice, todo lo que escribe, tiene esa cualidad. No es que yo sea codicioso o me sienta envidioso de usted, sino que digo: «¡Qué maravilloso es tener esa capacidad!».

Entonces, ¿de qué modo yo, que siempre he pensado en la dualidad como el observador y lo observado, he de llegar a eso? Porque si es algo único que sólo le concierne a usted, entonces no me interesa.

DB: Sí, no puede ser único o no sería verdadero.

K: Exactamente. Entonces, ¿cómo haré –no «cómo» en el sentido de un método–, cómo ha de dar uno con esa cosa? Quiero vivir de la manera en que vive usted. Veo que no puedo imitarlo, usted no es mi ejemplo, sino que debe existir ese perfume en mí tal como lo tiene usted. ¿Entiende, señor? A causa de su planteamiento estoy empezando a comprender el campo de la realidad y la verdad, la cual consiste en ver *lo que es*. El ver *lo que es*, esa inteligencia, puede operar en esta área de la realidad. Y debido a

* Téngase presente todo el tiempo la inversión de los personajes que hace K; puede generar cierta confusión en el lector, puesto que se trata de un mero acuerdo tácito entre K y DB; facilita la fluidez del diálogo y evita una excesiva «personalización» en K. *(N. del T.)*

que es inteligente, jamás deformará esa realidad, jamás de deslizará hacia una actividad distorsionadora. Veo, pues, eso con claridad. Lo entiendo quizá verbalmente, intelectualmente, y siendo que me atrae un poco desde el punto de vista emocional. ¿Cómo he de dar con ello?

DB: La verdad es indivisible, lo cual implica que...

K: La verdad es indivisible, pero yo estoy dividido, fragmentado. Vivo tan sólo en la realidad.

DB: Bien, tengo que ver la falsedad de eso. Cuando la verdad surge, uno...

K: Entonces usted no me da esperanza, entonces estoy perdido, no tengo el suelo donde poder pararme. Sé cómo operar en la realidad, porque he sido adiestrado, condicionado para ello. Lo hago mal o excelentemente, o me sobrepongo a todo eso. Pero no tengo otra cosa.

Dr P: Pero otra parte de su realidad se halla en la situación del estado en...

K: No, yo sólo conozco esa realidad. He observado distorsionarse esa realidad. He observado la energía de la realidad operando racional e irracionalmente. Estoy muy familiarizado con eso.

Dr P: Pero entonces el observar es la acción.

K: No, él me dice eso, pero yo no sé qué significa. Lo entiendo intelectualmente, entiendo la comunicación verbal, pero no el hecho que ello implica.

DB: Cuando usted dice, por ejemplo, que ve cómo la realidad se halla distorsionada, parece en consecuencia, que hay algo más allá de la realidad.

K: Por eso dije que empiezo viendo qué es la distorsión.

DB: Y ver eso requiere de la verdad.

K: ¡Espere! ¿Requiere de la verdad? Es lo que quiero descubrir.

DB: Investiguémoslo. Si no hay verdad, entonces no veo nada.

K: A eso quiero llegar. ¿Es ése el principio, la naturaleza de la verdad? ¿Ver los factores que generan distorsión en el campo de la realidad?

DB: Ver lo falso.

K: Lo falso, lo neurótico y todo lo demás... ¿Ver eso es la semilla de «lo otro»?

DB: Tiene que serlo. Porque si lo veo y es sólo la realidad viendo la realidad, eso no tiene sentido.

K: De acuerdo.

Dr P: Eso no está en el campo de la inteligencia.

K: No, señor, no salte a nada. Habiendo uno operado toda la vida en el campo de la realidad, y habiendo visto las distorsiones en ese campo, el ver esa distorsión es la verdad. Eso es lo que quiero descubrir. Ver el hecho.

DB: Eso tiene que ser la verdad.

Dr P: Pero usted dijo que el hombre que vive en la realidad, comprende esto tan sólo verbalmente.

K: No. Yo vivo en la realidad, siendo realidad todas las cosas que el pensamiento ha producido, toda la actividad del pensamiento pensando o reflexionando sobre algo, distorsionado o racional. He vivido en todo eso, y aquí viene, digamos, un doctor, quien afirma: «Mire, la verdad es *lo que es*». Y entonces él dice: «Cuando uno ve la distorsión, eso *es* la verdad, eso *es* acción».

Dr P: Una persona así no actuará.

K: No, sólo escuche, no discuta conmigo todavía. Él dice: En el campo de la realidad, ver la distorsión –la cual es el hecho, ese hecho que *es*–, es la verdad. Usted me ha dicho, pues, que cuando uno ve sin el observador, cuando ve que el observador y lo observado son uno, eso *es* la verdad.

DB: Hemos dado un salto entre ver la distorsión, y ver el observador y lo observado como una sola cosa. Por lo general, yo diría que he visto que la realidad se halla distorsionada, pero en ese momento todavía no veo que el observador y lo observado son uno; eso parece ser un salto.

K: Correcto. Salté, sí. Señor, ¿cómo veo la distorsión? ¿Es el acto de ver la distorsión un proceso razonado? ¿O es...?

DB: Es instantáneo, es sin tiempo.

K: Sí, sin tiempo.

DB: Quizá deberíamos proseguir despacio con esto, porque a veces uno siente que eso adviene en un destello, pero a veces el ver llega tan gradualmente que uno no sabe cuándo llega. Éstas pa-

recen ser dos maneras diferentes de experimentar, fuera del tiempo, *lo que es.*

K: ¿Puede llegar gradualmente?

DB: Parece hacerlo. No estoy diciendo que lo hace. Pero cuando uno lo piensa bien, jamás sabe exactamente cómo llega. A veces parece que llegó en un destello, pero a veces parece que llegó tan gradualmente que uno no sabe con exactitud cuándo lo dio por entendido. Pero estar fuera del tiempo implica que no decimos «en un destello» o…

K: Espere un momento, señor, quiero ver. El ver es la acción. Por lo tanto, no hay una manera gradual.

DB: No, no hay una manera gradual, pero creo que si uno dice: «en un destello», también introduce el tiempo.

K: Por supuesto.

DB: Si uno dice que es súbito, introduce el tiempo. Si dice que es gradual, introduce el tiempo. Por lo tanto, no puede decir ninguna de las dos cosas.

K: ¿Lo expresaría de esta otra manera? El ver es la acción; eso ya ha sido hecho. Y uno desea encontrar razones para ello.

DB: Uno quiere explicarlo desde el punto de vista de la realidad.

K: De eso se trata.

DB: Vea, uno se está deslizando de vuelta en la noción de que la realidad es *lo que es*, y que la verdad es meramente explicar, dar información acerca de la realidad. En la situación habitual

alguien ve la distorsión, pero puede descubrir que todavía no está libre de ella; en consecuencia, ha intervenido el tiempo.

K: Entonces no está viendo. Si no estoy libre de mi distorsión, aunque diga que la veo, no la he visto.

DB: Sí. Él no ha visto la totalidad de ella.

K: Y el ver es la totalidad.

DB: Es la totalidad, pero creo que este punto necesita ser investigado muy cuidadosamente, porque lo que por lo general ocurre es que uno ve, pero no ve la totalidad, y entonces uno le pregunta: «¿Qué tengo que hacer en esa situación? Vi la distorsión, pero ésta parece volver. ¿Cómo veré la totalidad de ella?».

K: Usted no puede ver la totalidad de ella.

DB: ¿Entonces cómo la veré de modo tal que no vuelva?

K: Señor, creo que la trampa está en esto: El ver/acción, ¿es un proceso de pensamiento?

DB: No, desde luego que no.

K: Usted dice que no lo es; el proceso de pensamiento interviene sólo durante la explicación. El ver es la acción, lo cual implica ver la totalidad. Tiene que ser así, de lo contrario, eso no es ver. Y si la mente ve la totalidad, entonces la distorsión jamás puede regresar.

DB: Sí, tengo que ver el campo total de la realidad, porque allí es donde se halla la distorsión. Digamos que veo la distorsión

ocurriendo en ciertas actividades, que en ciertos casos veo que distorsiono. Pero eso no es todavía ver el campo *total*, íntegro, de la realidad.

K: Creo que lo hace, señor. Cuando usted ve, y el ver es la acción, tiene que ver la totalidad.

DB: Sí, lo que quiero decir es que veo la esencia de este campo, no cada pequeño detalle.

K: No, por supuesto que no. ¿Puede uno decir qué es, en el campo de la realidad, ese acto de la inteligencia?

DB: No entiendo bien la pregunta.

K: ¿Puede uno predecir ese estado? ¿Puede uno decirle a otro verbalmente qué hará la inteligencia en el campo de la realidad? ¿Puede uno comunicar, o establecer de antemano qué hará la inteligencia?

Yo veo que esta verdad operando en el campo de la realidad, es inteligencia. Ahora bien, ¿qué hará esta inteligencia bajo ciertas circunstancias? ¿Puede uno preguntar eso, o es una pregunta distorsionada?

DB: Bueno, está algo distorsionada. Ello presupone más bien que la inteligencia es una realidad, y lo que opera es otra.

K: Sí. Eso es lo que estamos haciendo todo el tiempo: «Dígame qué hará esa inteligencia en el campo de la realidad, y yo seguiré eso». Usted tiene esa inteligencia, y yo le pido, le ruego, que me diga cómo esa inteligencia, cómo la verdad opera en el campo de la realidad.

DB: Creo que uno podría decir que la inteligencia quizá esté

operando en las acciones de un hombre. No sé si sería razonable decir eso, antes que decir que él tiene esa inteligencia.

K: Señor, ¿qué lugar tiene el amor en la verdad?

DB: Bueno, es difícil saber exactamente qué implica la pregunta.

K: La pregunta implica: Lo que generalmente llamamos amor, ¿está siempre en el campo de la realidad?

DB: No creo que pudiera hallarse básicamente en el campo de la realidad.

K: Pero lo hemos reducido a eso.

DB: Podría operar en el campo de la realidad.

K: ¿Qué son, pues, el amor y la verdad? ¿Es amor la verdad? Esa palabra «amor», ¿qué significa, señor?

DB: De acuerdo con el diccionario, el significado es muy poco claro. Pero aparte del placer, etcétera, ¿cuál es la raíz básica...

K: Todo eso es la realidad, desde luego.

DB: Lo más cerca que yo podría llegar sería: «buena voluntad y benevolencia hacia todo».

K: Compasión.

DB: Compasión, buena voluntad, benevolencia. Pero casi todos los significados aluden a diversas formas de placer.

K: De acuerdo. ¿Está el placer en el campo de la realidad?

DB: Sí.

K: Lo está. Entonces ese placer no tiene relación con la verdad.

DB: Bueno, ¿podría decirse que en el genuino disfrute hay una clase de placer que…

K: ¿Es placer el disfrute?

DB: Depende de cómo usa uno las palabras. Si uno lo desea, puede establecer una distinción de la palabra y decir que el disfrute no lo es. Pero puede haber una aparente similitud entre las dos palabras.

K: Hay disfrute en ver el árbol. No es que «yo disfruto del árbol», sino que ver ese árbol es un regocijo. Por lo tanto, el ver es la acción, y la acción es regocijo, disfrute.

DB: Sí, hasta ahora va bien.

K: Entonces, ¿qué lugar tiene la compasión en el campo de la realidad? Dijimos que la compasión es amor, verdad…

DB: Entonces todo eso forma parte de la acción de la verdad, ¿no es así? Todo se encuentra en la acción de la verdad.

K: Correcto. Esto se está volviendo muy difícil.

DB: Las palabras son difíciles. Si usted dice que el amor está en la acción de la verdad, la acción de la verdad incluye, como mínimo, benevolencia y compasión.

K: Es todo uno, ¿no es así? Ver, acción, compasión… es todo uno. No «primero ver, después la acción, después la compasión».

El ver y la acción constituyen la totalidad. Entonces existe ese ver como lo total. En ello hay compasión.

DB: La verdad es total e indivisible. La falta de compasión puede surgir únicamente de la división. En otras palabras, hay un sentido de división.

K: Sí. Falta de compasión.

DB: Si el hombre se siente dividido de otras personas o de la naturaleza, entonces no tendrá compasión. Así pues, si no hay división…

K: Eso es compasión.

DB: … la compasión es inevitable.

K: Sí, en consecuencia es todo una sola cosa.

DB: Sí. Lo cual significa que si uno dice que hay un aspecto particular de la realidad, eso implica entonces división.

K: Otra vez: ver, acción, verdad, amor… todo eso es *amor*. Llamémoslo así por el momento. A causa de que me siento compasivo en ese sentido, le amo. Usted no se vuelve algo particular; le amo.

DB: Eso no está muy claro, porque existe la tremenda tendencia a particularizar.

K: Cuando yo le separo, en esa separación no puede existir el amor.

DB: ¿Qué entiende usted por «mí» sin separación?

K: Cuando el proceso del pensamiento opera en mí como «yo» y «no yo», cuando existe ese sentido de dualidad, ¿hay amor, hay compasión?

DB: No, porque en eso hay separación.

K: Entonces, cuando existe la percepción de lo total, que es amor, yo le amo. Y tengo el mismo sentimiento también por los otros.

DB: ¿Qué significado asignamos a las personas o a las cosas, cuando percibimos lo total?

K: Le he conocido a usted y a los otros durante años. Cuando le amo, eso no quiere decir que excluyo a los otros. Viviré con usted, cocinaré para usted, usted es mi esposa, o lo que fuere, pero los otros no se hallan excluidos.

DB: Comprendo eso, pero al parecer hay cierta verdad también en distinguir a algunas personas aun cuando no excluyamos a las otras.

K: Por supuesto, tiene que haberla.

DB: Podría haber una distinción sin exclusión alguna. Trato de llegar a algo, porque…

K: ¡Adelante, señor!, siga hablando, porque éste es uno de los problemas. Cuando decimos «yo te amo», hemos convertido ese amor en un proceso excluyente. «Tú eres mía, yo soy tuyo», con toda la dependencia y todo lo que sigue. Cuando *veo* la dependencia, entonces veo la estructura de la dependencia como una totalidad; por lo tanto, el ver es la acción, la dependencia se acabó.

DB: ¿Somos usted y yo una realidad?

K: Desde luego.

DB: ¿Es eso lo que usted quiere decir? Hasta cierto punto usted y yo somos realidades, y yo siento amor por usted y por otro, y por cierta cosa en la realidad. En otras palabras, parece haber una relación; ese amor es una acción de la verdad en la realidad.

K: Eso es lo que dijimos. O sea, cuando veo que dependo de usted –a lo cual llamo amor– y veo la naturaleza total de la dependencia con todas sus intrincaciones, la dependencia llega a su fin. Por lo tanto, ya no dependo más, lo cual no implica dureza, insensibilidad. Y el ver eso es compasión. En consecuencia, le amo si bien no dependo de usted.

DB: Sí, ver eso es necesario para la compasión. Decimos que eso *es* compasión.

K: Pero mientras yo dependa de usted, no existe lo otro.

DB: Cuando dependo de usted hay algo falso.

K: Por supuesto. Entonces, ¿qué estamos diciendo, señor? Para un hombre que vive en la realidad y observa lo racional y lo irracional en ese campo, el ver lo irracional es la verdad, porque ve lo total de la irracionalidad de ese campo.

DB: Sí, ésa es la esencia.

K: Y debido a que lo ve –el ver es la acción–, ésa es la verdad. Por consiguiente, vive en la verdad dentro del campo de la realidad.

DB: Sí. Creo que la cosa básicamente falsa es cuando una persona depende de otra. Al ver el campo de la realidad como algo más que lo que de hecho es, esa persona le está dando una importancia abrumadora.

K: De acuerdo.

DB: Y, por lo tanto, todo se distorsiona.

(*Pausa*)

K: En una escuela, pues, cuando un ser humano trata de transmitir algo, ¿cómo se lo comunica al estudiante? ¿Cómo se lo comunica al mundo? ¿Cómo comunica usted esto a un hombre de negocios? ¿Cómo se lo comunica a un sacerdote, que está viviendo en la realidad y ha creado la imagen de Dios o de Jesús, o la que fuere, la cual es una distorsión? Él *no verá* eso.

DB: Bueno, ¿no es posible comunicar el hecho de la distorsión?

K: Sí, uno puede hacerlo, pero eso…

DB: Encuentra resistencia.

K: ¡Hay un condicionamiento tan tremendo! Eso es lo que sucede con la mayoría de los estudiantes, con cualquiera. ¿Cómo quiebra uno esa resistencia? ¿Mediante la compasión?

DB: Pienso que es necesaria. Es necesario tener compasión.

K: Espere. Usted es compasivo y yo estoy terriblemente condicionado. Tengo distintos tipos de creencias, creo con gran intensidad en diversas cosas. Usted podrá ser muy bondadoso, muy gentil…

DB: No me refiero solamente a eso. Quiero decir que no dependo de usted y comprendo algunas cosas de las que usted habla.

K: Sí. ¿Cómo me hace usted romper con este condicionamiento?

DB: Creo que lo que se necesita no es sólo compasión, sino una energía.

K: A eso estoy llegando.

DB: La pasión en sí.

K: O sea, que uno tiene esa energía extraordinaria que nace de la pasión, la compasión y demás. Esa energía, ¿dará origen a una nueva conciencia en el otro? ¿O estamos añadiendo un nuevo contenido a la conciencia?

DB: No, no lo creo. Si uno añade un pequeño contenido, ¿no sería eso la misma historia?

K: Sería la misma cosa, eso es lo que quiero decir. He escuchado al Buda, he escuchado a Cristo, al judaísmo; he escuchado distintas cosas, y todas ellas son los contenidos de mi conciencia. Y viene usted y añade a eso algo más. Debido a que usted tiene mucha energía, a que está lleno de esta cosa, a que arde con ella, yo absorbo eso y agrego una vela más a las otras; y usted dice: «No haga eso». Pero yo lo he hecho ya porque ése es mi hábito, mi condicionamiento: añadir, llevar carga tras carga. ¿Cómo le recibo a usted? ¿Cómo le escucho? ¿Qué hará usted conmigo, señor?

Al fin y al cabo, usted tiene este problema en su universidad. ¿Cómo ha de transmitir este sentido de la verdad a un estudiante? Y usted arde con ello, está lleno de ello. Debe ser un problema para usted, se está dando de cabeza contra un muro. Afortunada-

mente, yo no estoy en esa situación porque no me preocupa. No diré: «Tengan el bien de escuchar»; si no quieren escuchar, que no escuchen.

DB: Eso es más o menos lo que hago yo.

K: ¿Introduce usted en la conciencia de ellos una cualidad nueva? Mire a Stalin, Lenin, Hitler, los sacerdotes en el nombre de Jesús, los hindúes, etcétera; ellos han afectado la conciencia.

DB: No de esta manera fundamental.

K: No, pero la han afectado; debido a que son sacerdotes, han hablado, han influenciado, han torturado a la gente en lo físico y en lo mental. ¿Los está usted influenciando aquí o está añadiendo otro capítulo a esa conciencia?

DB: Ése es el peligro…

K: ¿O les dice: «Sálganse de todo eso»?

(*Pausa*)

Vea, de eso se trata, justamente. No hay un ver sin libertad. La libertad es la esencia del ver: libertad respecto del prejuicio, etcétera. Una mente libre ve realmente. El ver es la acción.

DB: Sí, a causa de que falta libertad, falta el ver.

K: Por supuesto.

DB: Nos movemos siempre en un círculo. La falta de libertad es la realidad, es el instrumento de la realidad.

K: Un comunista diría que no hay tal cosa como la libertad.

DB: Creo que muchos comunistas no estarían de acuerdo con eso. Marx y Engels hablan de la libertad final, pero ellos pensaban que podrían alcanzar la libertad a través de la realidad, que cambiando la realidad llegarían finalmente a la libertad.

K: Desde luego. Marx decía: «Cambiemos el medio…».

DB: Sí, cambiemos la realidad del hombre y éste será libre. Por supuesto, el hombre que no es libre no puede cambiar su realidad.

K: Obviamente. Así que ya ve, ése es el peligro.

DB: Pero nosotros debemos de situarnos en el exterior.

K: Correcto, situarse en el exterior; y eso necesita energía. Mientras vivo en el campo de la realidad, que tiene su propia energía, esa energía no me liberará. Pero ver la distorsión en ese campo de la realidad habrá de generar energía.

DB: Creo que prefiero decir que se trata de ver la inevitabilidad de la distorsión. Porque uno podría ver la distorsión, y esperar evitarla.

K: La acción de ver la distorsión es energía.

DB: Sí, y la distorsión no puede ser evitada en ese campo. No se puede salir de la distorsión en el campo de la realidad.

K: ¿Está usted diciendo que en el campo de la realidad, la distorsión es inevitable?

DB: Sí, en tanto permanezcamos en ese campo.

K: Desde luego.

DB: Creo que muchas personas dirían que están de acuerdo en que distorsionan, pero en el fondo de sus mentes está la esperanza de que puedan hacer algo al respecto.

K: De acuerdo. El deseo de acabar con ello es otra forma de distorsión.

DB: Tengo que ver, pues, que no hay salida en ese campo.

K: Espere. En ese campo de la realidad hay distorsiones. El hecho de ver las distorsiones, de verlas en el sentido de ver la totalidad de la distorsión, trae consigo energía. Eso implica que no puedo decir que no hay libertad posible respecto de esa distorsión.

DB: El hecho de ver la distorsión es energía. ¿No podríamos decir que el sentimiento de que no hay energía es también una distorsión?

K: Por supuesto. Dijimos que en ese campo de la realidad, la realidad tiene su propia energía.

DB: Tiene una clase de energía, y creo que esa energía incluye el deseo.

K: Incluye el deseo, incluye todas...

DB: ...todas las formas de energía...

K: Y también la energía de la distorsión. Ahora bien, para ver esa distorsión, la mente debe estar libre. Tengo que poner la distorsión fuera, por decirlo así, y mirarla.

DB: ¿Podría mirarla de este modo? Todo el campo de la realidad se halla impregnado por la distorsión. Pero, usted plantea que, en cierto modo, podemos mirar este campo total de la realidad. Dice que podemos, en cierto sentido, ponerlo a una distancia, crear una separación. ¿Es eso lo que usted dice?

K: Sí.

DB: Debemos ser muy claros, porque también decimos que no hay división.

K: El observador y lo observado y todo eso.

DB: Parece existir una contradicción aquí y tenemos que aclararla. ¿Hay una clase de espacio o algo en medio? «En medio» podría ser la expresión equivocada, pero esta realidad...

K: Esta realidad está vacía. Esta realidad es nada (*nothing*).

DB: Sí, dijimos que era «ninguna cosa» (*no thing*).* La palabra «nada» (*nothing*) significa ninguna cosa. Así pues, el estado de la nada (*nothingness*) es «no estado de cosa» (*no thingness*), que no es la realidad. La realidad es para ser alguna cosa.

K: De acuerdo.

DB: Así pues, si decimos la nada *(nothingness)*, ello no significa irreal –ni real ni irreal– sino que está enteramente fuera de ese campo.

* Esta exploración que K y DB hacen en el origen etimológico de ciertas palabras, es válida sólo para el idioma inglés. Por eso, a fin de facilitar al lector la comprensión de este diálogo, ya en sí complejo, se hace mención entre paréntesis de las palabras inglesas correspondientes. *(N. del T.)*

K: Sí.

DB: Finalmente, la realidad es nada, ninguna cosa. Pero ahora estamos diciendo que debe haber una clase de espacio, de vacío, de nada, en la cual la cosa puede ser vista. Porque el ver es la verdad, la cual es no cosa, nada.

K: Correcto.

DB: Y el ver sólo puede tener lugar en la nada, que es energía.

K: Sí. Cuando la mente está vacía, cuando la mente es nada, ninguna cosa, en esta mente hay percepción.

DB: Sí, y energía. Finalmente, la mente es nada y la realidad es ninguna cosa. Está la nada, y en ese estado hay una especie de forma que es la realidad –pero una forma que es nada.

K: De acuerdo. Pero, señor, eso presupone que nada hay.

DB: Ésa es sólo una imagen.

K: Por supuesto, es lo que deseo aclarar.

DB: Quiero decir que es una imagen también. Porque si uno se aferra a ella, convertirá la nada en una cosa.

K: Y entonces todo comienza otra vez. Correcto.

DB: Pero, como usted dice, la mente retrocede, da un paso atrás, por decirlo así, con el fin de ver. No está estrechamente conectada con la realidad. ¿Diría usted que hay un espacio?

K: Tiene que haber un espacio.

DB: Yo siento que la realidad está en el espacio. Ahora bien, cuando uno dice «espacio», eso quiere decir que hay lugar.

K: Distancia.

DB: La cosa no se halla íntimamente conectada.

K: ¿No existe un espacio cuando el observador es lo observado?

DB: Tenemos que aclararlo. Suena erróneo decir que hay un espacio, suena como una separación.

K: No estamos usando la palabra «espacio» como una división, como un factor divisivo.

DB: ¿Podemos aclararlo?

K: Desde luego. Cuando veo algo, una vela, está el espacio verbal de la distancia, del tiempo y demás; pero *el ver* carece de espacio. Dije que cuando la gente dice «yo veo», hay una división.

DB: Pero usted dijo que debemos ser capaces de tener cierto espacio entre la realidad...

K: Dijimos que debe haber cierto espacio, no en el sentido de una división.

DB: Sí, entonces debemos decir que hay dos clases de espacio, uno es divisivo y el otro no. Este espacio no divisivo lo incluye todo. ¿Sería correcto eso?

K: Sí. El ver, y la acción... en eso no hay división alguna. Donde hay división está el así llamado espacio del tiempo y la dis-

tancia y demás. Pero en esto no hay división y, por lo tanto, se halla en el espacio.

DB: Sí, bueno, todo se halla en el espacio.

K: Por supuesto.

DB: El espacio lo incluye todo.

K: Sí, obviamente. Yo existo.

DB: Ese espacio no es una división, uno podría casi decir que es la base o la sustancia fundamental.

K: El espacio que yo creo cuando usted me agrada, o no me agrada, es diferente de la libertad de espacio propia de *este* espacio.

DB: Yo diría que hay «lugar». El lugar es un espacio íntegro, penetra en el espacio exterior y, en cierto sentido, todo objeto se encuentra en ese espacio, unido, es todo uno.

K: Sí, sin espacio no podríamos existir. Me pregunto si estamos hablando de lo mismo.

DB: ¿Estamos discutiendo el espacio de la mente también?

K: Sí, también el espacio de la mente.

DB: Tal como hay espacio visual, el espacio que podemos sentir como uno, existe el espacio en la mente. ¿Podemos decir que la realidad se halla en el espacio que hay en la mente?

K: La realidad es el espacio…

DB: Interno.

K: Puedo crearlo artificialmente.

DB: Sí, pero cuando decimos que vemos lo total de la realidad desde un espacio, esta realidad total, ¿se halla dentro del espacio de la mente?

K: Aclaremos esto. Mire, ver es actuar. En eso no hay espacio como división. Creo que está claro. Por lo tanto, ese espacio es la libertad de la nada. Dijimos eso.

DB: La nada es lo mismo que la libertad, porque mientras algo es una cosa, no es libre.

K: Sí. En consecuencia, la verdad es la nada –no una cosa (*not a thing*)–. La acción de la nada, la cual es inteligencia en el campo de la realidad –siendo esa inteligencia libre, etcétera– opera en la realidad sin distorsión alguna. Si en la mente de uno no hay espacio sino que se halla atestada de problemas, de imágenes, de recuerdos, de conocimientos, una mente así no es libre y, por lo tanto, no puede ver; y al no ver, no puede actuar. Debido a que la mente de uno se halla atestada, no es libre, no hay espacio.

DB: Sí, cuando no hay espacio, la mente se halla controlada por todas estas cosas.

K: Sí, controlada por el medio, por las distorsiones.

DB: Y eso continúa generando distorsiones.

K: Así pues, una mente que se halla vacía, que es nada, es capaz de ver, lo cual es acción, y la acción es la verdad, etcétera. Ese espacio, ¿está limitado a causa de la mente? Desde luego que no,

no puede estarlo. No ha sido creado por el pensamiento; en consecuencia, no se encuentra limitado.

DB: Sí, pero este espacio puede ver las cosas de la realidad y actuar en relación con estas cosas.

K: Sí.

DB: Así que en cierto sentido, la cosa puede ser absorbida o asimilada en ese espacio. Quiero decir que el espacio puede relacionarse con la cosa.

K: No lo sigo del todo, señor. ¿Pregunta usted si la realidad existe en el espacio?

DB: Es lo que estoy diciendo. Quizá no hay una realidad en el espacio, sino que en cierto sentido existe la esencia…

K: Así es, señor, no hay una realidad en el espacio.

DB: Sí, pero hay cierta esencia cuando uno establece contacto con la cosa; la cosa es el pensamiento, dijimos, lo que pensamos al respecto.

K: De acuerdo.

DB: Este pensamiento es de algún modo comprendido… No sé exactamente cómo plantearlo.

K: ¿Nos estamos preguntando, señor, qué lugar ocupa la realidad cuando hay espacio en la mente?

DB: Sí.

K: La realidad es la cosa sobre la cual pensamos. ¿Qué lugar tiene el pensamiento en esa verdad, en ese vacío, en ese espacio? ¿Qué lugar tiene la realidad en ese espacio? ¿Tiene algún lugar? ¿Tiene el pensamiento algún lugar en esa ausencia de límites (*spacelesness*)?

DB: De alguna manera, el espacio parece hacer contacto con el campo del pensamiento. Actúa en ese campo.

K: Entiendo. A fin de simplificarlo para mí mismo, ¿qué lugar tiene el pensamiento en ese espacio?

DB: Podría no tener lugar alguno.

K: ¿Cuál es la relación?

DB: ¿Entre ese espacio y el pensamiento?

K: Expresémoslo de ese modo. ¿Cuál es la relación entre ese espacio y el pensamiento? Si el pensamiento ha creado ese espacio, entonces tendrá una relación. Pero el pensamiento no ha creado ese espacio.

DB: Estamos diciendo que la verdad puede actuar en la realidad, pero la realidad no puede actuar en la verdad. Por lo tanto, este espacio puede actuar en la realidad o en el pensamiento, aunque no ocurra a la inversa.

K: Sí, es un billete sólo de ida.

DB: Y actúa principalmente, como dije, para ordenarla. Si está en orden, entonces el pensamiento puede moverse por su cuenta.

K: Correcto. Entonces, ¿cuál es la relación de ese espacio con el pensamiento?

DB: Con el contenido del pensamiento no hay ninguna. Pero en cierto sentido, el pensamiento también se halla dentro de *lo que es*. En otras palabras, dijimos que el pensamiento es una realidad. Cuando decimos que el pensamiento no trabaja correctamente…

K: ¿Está usted diciendo, señor, que cuando la operación del pensamiento es recta, racional, cuerda, sana, santa, tiene una relación con este espacio?

DB: Sí, eso es lo que quiero decir. De alguna manera son entonces paralelos. Pero este espacio sólo puede actuar dentro del pensamiento para contribuir a tornarlo paralelo.

K: Sí, dijimos eso. Es una relación de un solo sentido.

DB: Sí. Estoy tratando de hacer una distinción. Si tomamos el contenido del pensamiento, que es la conciencia, entonces eso no tiene acción en el espacio. Pero trato de decir que la distorsión del pensamiento va más allá del contenido.

K: ¿Por qué dice usted «más allá del contenido»?

DB: Quiero decir que incluye el modo de obrar del pensamiento. ¿Cuál es la acción de la verdad dentro del pensamiento? Ésa es realmente la pregunta. En general, uno puede ver que es para ordenar el modo en que trabaja, para eliminar todas las distorsiones.

K: Espere. El ver es la acción, atengámonos a eso. El acto de ver la distorsión termina con la distorsión. Ésta termina a causa de esa energía del ver.

DB: Sí, la cual actúa de algún modo dentro del pensamiento o sobre el pensamiento.

K: Espere. Veo una distorsión fuera de mí y dentro de mí. Para ver eso, tiene que haber libertad. Esa libertad implica energía, y el ver despeja la distorsión. Ahora hay un pensar racional, cuerdo. ¿Cuál es la relación de ese pensar con este espacio en la mente?

DB: Esa relación surge sólo cuando el espacio ha aclarado el pensamiento. De ahí en adelante puede moverse paralelo a la verdad.

K: Sí, eso es lo que quiero descubrir. ¿Se mueve paralelo, o hay armonía entre los dos?

DB: En cierto modo es armonía. Quise decir que en determinado sentido, el pensamiento es también *lo que es*. Por lo tanto, el pensamiento, que está dentro de *lo que es*, se halla en armonía en la totalidad de *lo que es*.

K: Entiendo.

DB: Ahora bien, si existe esta armonía, eso también es *lo que es*.

K: ¿Podemos, por el momento, expresarlo de este modo? El pensamiento es medida, tiempo; esa medida puede estar distorsionada o puede ser racional. Eso está claro. Así pues, el pensar es un movimiento en el campo del tiempo. Y, decimos, la verdad no se halla relacionada con eso.

DB: En un sentido, hasta cierto punto. La verdad no depende del pensamiento, pero el pensamiento puede depender de la verdad. La verdad puede actuar sobre el pensamiento.

K: La verdad puede actuar sobre el pensamiento, eso está entendido. Ahora aclarémoslo. ¿Cuál es, pues, el problema? Entonces están todos en el mismo campo, ¿no es así?, en el mismo espacio dentro de la mente.

DB: Sí.

K: Por lo tanto, no hay división. No hay división como pensamiento y verdad.

DB: La división es el resultado del pensamiento que no se halla en orden.

K: Correcto. Así pues, como se halla en el mismo campo...

DB: ...el pensamiento está, por lo tanto, también dentro de la verdad... Se mueve en armonía con la verdad.

K: Espere un momento. No estoy muy seguro. El pensamiento, dijimos, es del tiempo.

DB: Del tiempo.

K: El pensamiento es tiempo, medida, y demás. Dijimos que la verdad no es eso. ¿Cuál es la relación del pensamiento con la verdad? Cuando se formula esa pregunta, su pensamiento busca la verdad.

DB: Sí.

K: Por lo tanto, no tiene relación. Pero cuando la verdad mira al pensamiento, dice: «Tengo una relación», en el sentido de: «Funciono en el campo del tiempo».

DB: Y eso es lo mismo que el campo de la realidad, ¿no es así?

K: Funciono en el campo de la realidad. Ahora bien, ¿corren paralelos todo el tiempo o no hay división en absoluto cuando la verdad está mirando? Sólo hay una división cuando el pensamiento...

DB: ... cuando el pensamiento trata de reflejar la verdad dentro de sí mismo. Yo creo que aquí es donde surge la dificultad. Quizá toda la perturbación consista en que el pensamiento trata de reflejar la verdad en sí mismo y llama a eso una realidad independiente.

K: Sí, cuando el pensamiento se refleja sobre la verdad, hay una división.

DB: El pensamiento, intrínsecamente, se divide de la verdad, pero eso es falso, porque el pensamiento sólo refleja.

K: De acuerdo. Pero cuando la verdad mira la realidad, no hay división. Dijimos que cuando la verdad opera en el campo de la realidad, está operando con inteligencia.

DB: Sí. La realidad es un campo necesario para que la verdad opere en él. La dificultad existe cuando surge el pensamiento y trata de reflejarse sobre la verdad, dividiéndose a sí mismo de la verdad. Por consiguiente, produce la *noción* de la realidad y de la verdad acerca de esa realidad.

K: Por lo tanto, está dividido y fragmentado, sí.

DB: Y también asigna a esta realidad el significado de *lo que es*, de modo que la distorsión es inevitable. El hecho fundamental que falla es cuando a la realidad se le da el significado de *lo que*

GN: Si la realidad es simplemente una acción, una función de la inteligencia, entonces todo es parte de ella, es una sola cosa.

K: Sí. Cuando la inteligencia opera en el campo de la realidad, es todo uno, ella no divide.

DB: La realidad es nuevamente un campo, no es *lo que es*, o una sustancia independiente.

K: Esto es algo que hemos descubierto.

DB: Y entonces existe el espacio. El campo de la realidad se encuentra en el espacio.

K: Espere, eso significa que el pensamiento se encuentra en el espacio.

DB: Para explicarlo un poco: Cuando empiezo desde el pensamiento acerca de la realidad como *lo que es*, entonces pienso que esta cosa es una sustancia que existe por sí misma, y que aquí hay otra y están separadas por el espacio. Pero si considero esto de otra manera y digo: «Existe la verdad», entonces el espacio actúa, y la realidad es meramente una función, no es un conjunto de sustancias independientes. Eso es lo que estoy queriendo decir: Cada una separada de todas las demás, no es *lo que es*.

K: ¿Está usted diciendo, señor, que cuando la verdad opera en la realidad, en eso no existe división alguna?

DB: No hay división porque no pensamos que la realidad se halla separada y la verdad está en otra parte allí fuera. Más bien, la realidad es una función dentro de la operación de la verdad.

K: Entonces la realidad es necesaria para la verdad.

DB: Cuando a la función se le asigna el valor de *lo que es*, resulta inevitable que ésta se vuelve en extremo importante, porque *lo que es* tiene importancia extrema. Y entonces todo se distorsiona.

K: Usted me está diciendo, pues: «No se interese en la verdad, interésese en la realidad y sus distorsiones».

DB: Sí, uno tiene que observarlas.

K: «No se interese en la verdad, usted no sabe lo que significa. Interésese sólo en la realidad y sus distorsiones. La realidad es el pensamiento, etcétera». Y usted me dice: «Libérese de las distorsiones, y para estar libre de las distorsiones, sólo obsérvelas, no se resista, limítese a observarlas. Esa observación requiere libertad, y esa libertad y la observación le darán la energía para alejar las distorsiones. Y el acto de ver esa distorsión es la verdad. De modo que la verdad no es algo separado del ver y la acción, todo es una sola cosa. Y esto es inteligencia que opera sin distorsión en el campo de la realidad».

Cuando me he liberado de la distorsión, entonces la verdad es el ver y la acción y el funcionamiento de esa inteligencia en el campo de la realidad. Eso es todo lo que sé, realmente. Tengo en mi conciencia muchísimos factores de distorsión. ¿Los elimino a todos con una sola observación, o he de tomarlos uno por uno?

DB: No puede habérselas con ellos uno por uno.

K: En consecuencia, ver es ver lo total. Cuando uno ve lo total, ésa es la verdad.

DB: Ésa es la verdad: ver lo total de la realidad sin distorsión alguna.

K: Para ver eso, la mente debe tener espacio.

DB: ¿Podría uno decir que la mente no está ocupada con todas...?

K: Por supuesto, la ocupación implica corrupción.

DB: La palabra «vacía» significa «no ocupada».

K: La mente se halla vacía porque no tiene problemas. Vaciar a la mente de su contenido psicológico es meditación.

DB: Hay justamente un punto que se me ha ocurrido. Me parece que algo que se acerca a la esencia de esta distorsión es la tendencia a considerar todo el campo de la realidad como *lo que es*.

K: Señor, si la mente descarta y aleja *toda* distorsión, ¿qué necesidad hay de pensamiento? Excepto como una función.

DB: Como una función racional.

K: Eso es todo.

DB: Sí. Yo creo que muchas personas sienten que el pensamiento debería ser una funcional racional, pero no pueden hacer que lo sea.

K: Si no hay algo que controle al pensamiento, éste crea toda clase de distorsiones.

DB: No si la verdad está operando.

K: Así es. Por lo tanto, el pensamiento mismo es un factor de distorsión si la verdad no está operando.

DB: Si la verdad no opera, entonces el pensamiento se mueve conforme a toda clase de maneras fortuitas, como el viento y las olas. Las olas vienen y van de cualquier manera. El pensamiento le dará vuelta a todo lo que suceda y lo distorsionará.

K: ¿Diría usted que el pensamiento en sí mismo es divisivo y crea distorsiones?

DB: ¿Quiere usted decir que necesariamente tiene que hacerlo? Hay dos posibilidades. Una es decir que el pensamiento sin la verdad necesariamente distorsiona; la otra es decir que, no importa qué ocurra, el pensamiento genera distorsión. No creo que queramos decir que el pensamiento distorsiona inevitablemente.

K: No, es lo otro.

DB: Decimos, pues, que el pensamiento sin la verdad es un proceso divisivo.

K: Correcto. El pensamiento sin esa cualidad del ver es un factor de distorsión.

24 de mayo, 1975<br>Brockwood Park

# 2. DESEO Y BONDAD

DAVID BOHM: Hemos dicho que el pensamiento no funciona rectamente, tiende a deformar; y ésta es la causa principal de confusión en que la humanidad por lo general se encuentra. Me parece que el deseo podría ser lo que se halla detrás de esta tendencia del pensamiento a torcerse. Quizá podríamos empezar por discutir el deseo.

KRISHNAMURTI: ¿Por qué el deseo se ha vuelto una cosa tan extraordinariamente importante en la vida?

DB: Busqué la palabra «desear» en el diccionario. Se basa en una palabra francesa que en origen significaba «echar de menos algo». Y su significado fundamental es anhelar, ansiar, apetecer. Palabras estrechamente asociadas al deseo son «creencia» y «esperanza». En la esperanza, por ejemplo, está la confiada expectativa de que el deseo se realizará. Y yo pienso que la creencia está conectada con eso. Aquello en que uno cree es lo que su deseo espera que sea así. Ésa es una fuente de deshonestidad, porque uno acepta algo como verdadero sólo porque su deseo es que lo sea. Toda la historia de la creencia, la esperanza y la desesperación se encuentra en el deseo. Ahora bien, la pregunta es: ¿Qué es lo que anhelamos y por qué lo anhelamos?

K: Sí, ¿cuál es el significado de «anhelar»?

DB: Es muy ambiguo.

K: ¿Anhela uno algo factual, o algo abstracto?

DB: Me parece que de ordinario uno anhela algo abstracto.

K: Yo podría anhelar un automóvil.

DB: Sí, pero supongamos que usted anhela terminar con este estado de la sociedad que es terrible y abriga la esperanza de que llegue a ser diferente.

K: ¿Está el pensamiento separado del deseo?

DB: Ésa es una pregunta que debemos examinar, pero en general yo diría que el pensamiento y el deseo son la misma cosa.

K: Así lo diría yo.

DB: Habitualmente, nos hallamos atrapados en una clase de deseo por aquello que imaginamos.

K: Forma parte, pues, del pensamiento.

DB: Forma parte del pensamiento, pero entonces usted parece estar describiendo también otra cosa, la cual no forma parte del pensamiento. Usted empieza desde la percepción.

K: No sólo la percepción. Veo un automóvil. Veo el color, la forma, la fealdad de aquel automóvil en particular y no lo deseo. No lo poseería. Ésa es una percepción, una sensación.

DB: Pero la sensación es también parte de la percepción.

K: Uno no puede separarlas, pero ¿cuál surge primero, la sensación o la percepción?

DB: Yo siento que la percepción es primero. Uno no puede tener una sensación de algo a menos que haya algo para ser visto.

K: Y entonces, ¿cómo surge el deseo desde la percepción?

DB: De algún modo intervienen el pensamiento y la imaginación. Pero usted parece decir que es mucho más directo que eso.

K: ¿Interviene en ello la imaginación?

DB: En la forma como el deseo generalmente nos atrapa, sí. Casi todos nuestros deseos son por cosas imaginadas; pero yo di el ejemplo de un deseo intenso, que existe en muchas personas, por un estado diferente de la sociedad, deseo que las impulsa muy fuertemente. Creo que ese nuevo estado de la sociedad es imaginado, ¿no?

K: Veamos ahora. Un grupo de nosotros quiere cambiar la estructura de la sociedad.

DB: En algo mejor, digamos.

K: El deseo nace de percibir el estado de la sociedad tal como es actualmente.

DB: O sea, muy lamentable. Viendo, pues, u observando lo que la sociedad es ahora, pensando en ello, y esperando cambiarlo, imagino un estado mejor.

K: ¿Forma eso parte del deseo?

DB: Así parece, al menos a primera vista. Entiendo que hay un deseo intenso por ese estado que uno imagina.

K: ¿O se trata de una percepción?

DB: ¿Cómo es eso?

K: Percibo la podredumbre, o la corrupción, o el malestar de esta sociedad. Lo veo. Esa percepción me impulsa, no mi deseo de cambiar la sociedad. Mi percepción me dice que esto es deplorable, y esa percepción misma es la acción del movimiento para cambiarla. No sé si me expreso con claridad.

DB: Sí, entonces hay un anhelo de cambiarla.

K: ¿Hay un anhelo?

DB: Si decimos que eso es deseo, está implícito.

K: ¿Deseo? Sólo estoy viendo.

DB: Si retrocedemos al significado básico de esa palabra, «echamos de menos algo». Hay un anhelo por algo que falta.

K: O que percibo. Esa percepción misma, dijimos, es acción. La percepción de la sociedad tal como es, resulta deplorable –usemos esa palabra por el momento–. Esa percepción misma exige acción.

DB: Sí, pero no podemos actuar de inmediato.

K: La percepción empieza entonces a formular qué clase de acción ha de tener lugar.

DB: Eso viene al pensar sobre ello.

K: Sí, desde luego. ¿Es la percepción parte del deseo?

DB: Yo diría que no lo es al comienzo, pero tan pronto alcanza el sentido de fealdad o belleza, el deseo se halla implícito. Si uno meramente ve el estado de la sociedad sin un sentido de que es fea o hermosa…

K: No, la percepción misma es acción. Lo feo de la sociedad es percibido. Ni siquiera usaré la palabra «feo», porque entonces tenemos que considerar lo contrario. La percepción es la raíz de la acción. Y esa acción puede tomar tiempo, etcétera. ¿Dónde interviene el deseo en esto? No lo veo.

DB: Bueno, ¿por qué dice usted eso? ¿Qué les diría a esas personas que quieren cambiar la sociedad?

K: Les diría: «¿Se trata de la percepción de ustedes, que es acción? ¿O es su prejuicio, o el deseo de cambiar la sociedad a fin de obtener otra cosa?».

DB: Eso sigue siendo un deseo.

K: Eso es deseo. La percepción, ¿forma parte del deseo? No creo que forme parte.

DB: No, usted ha dicho frecuentemente que hay percepción, contacto y sensación. Y que eso se convierte, entonces, en deseo.

K: Sí, es perfectamente cierto. Pero una vez que hay percepción, ¿dónde interviene el deseo llevando a la práctica esa percepción?

DB: En principio, si uno pudiera llevarla a la práctica inmediatamente, no habría necesidad de deseo.

K: Por supuesto, eso es un hecho. Pero yo no puedo llevarla a la práctica inmediatamente.

DB: Por lo tanto, piensa que algo está faltando. Lo que veo debería ser de este modo, pero no puedo hacerlo inmediatamente.

K: Uno percibe lo real –expresémoslo así–; la realidad es percibida. En esa realidad de la percepción, ¿dónde interviene el deseo?

Dr. PARCHURE: No en la realidad de la percepción.

K: Eso es lo que estoy diciendo.

DB: Pero tenemos que descubrir por qué interviene.

K: A eso quiero llegar.

DB: Tomemos algo muy simple. Percibo cierto objeto, como una manzana. Me gustaría comerla y la como de inmediato; no hay problema de deseo. La manzana está ahí.

K: Avancemos un poco más.

DB: Por otra parte, si no puedo obtener la manzana, entonces sí, podría surgir el problema del deseo. No digo que está bien o que está mal, pero supongamos que percibo algo que no puedo conseguir de inmediato, o que no sé cómo conseguirlo. Entonces podría surgir el deseo. Pero no es que tenga que hacerlo.

K: Podría surgir porque quiero esa manzana, porque me agrada

su sabor, etcétera. Eso es una cosa. Percibo el estado real de la sociedad y actúo. ¿Dónde interviene el deseo allí?

DB: Si usted actúa, el deseo no interviene, pero usted podría sentir que no sabe cómo actuar.

K: Quizá no sepa cómo actuar; por lo tanto, consultaré, hablaré.

DB: Mientras está consultando, podría llegar a descorazonarse.

K: Mi percepción es tan clara que no puede descorazonarse.

DB: Podría ser así, pero yo estoy describiendo lo que sucede por lo general. Digamos que percibo la falsedad y corrupción de la sociedad y considero cómo cambiarla. Hablo con la gente, etcétera, pero después de un tiempo comienzo a ver que todo eso no cambia fácilmente. Quizá en cierta etapa, empiezo a sentir que ello no parece posible en absoluto. Pero entonces puede surgir, no obstante, un anhelo de cambiarla.

K: No. Si veo que no es posible cambiarla, se acabó. Entonces *es* así.

DB: Sí, pero ¿por qué la gente no acepta eso? Yo sólo describo lo que es la experiencia general. Viendo que eso no es posible, hay un anhelo por lo que no es posible. Y ésa es la forma de deseo que siempre se frustra, que genera todos estos problemas.

K: Sí.

DB: Ahora bien, por otra parte, uno no puede decir que la gente debería aceptar que la sociedad continuará siendo falsa para siempre.

K: Señor, ¿es la percepción lo que los impulsa, o los seres humanos jamás han percibido y sólo el deseo está operando?

DB: Eso podría ser, pero parece que el deseo mismo naciera de la percepción, al menos de lo que ellos piensan que es percepción. Pero entonces la pregunta es: ¿En dónde se originó realmente el deseo?

K: Ésa es una cuestión diferente.

DB: ¿Por qué debería estar ahí este deseo? Parece algo misterioso.

K: No. Yo veo ese automóvil, me gustaría poseerlo. Asocio ese automóvil con el placer.

DB: Sería posible quedar atrapado en eso si en cierta etapa falló la percepción.

K: No le entiendo bien.

DB: Bueno, vea, si usted dice: «Me gustaría poseer el automóvil», todavía no hay problema a menos que tenga usted este anhelo intenso, el cual es deseo y lo impulsa.

K: Ya veo.

DB: Usted podría decir: «Quisiera poseer el automóvil; si es posible, lo poseeré, y si no es posible, no».

K: No lo poseeré, eso es simple. No hay problema.

DB: Pero eso no es lo que generalmente se entiende por deseo.

K: Desear significa anhelar.

DB: Anhelar lo que uno no puede obtener. En todo caso, pueda obtenerlo o no, uno lo anhela.

K: Vea, yo no funciono de ese modo.

DB: Tenemos que comprender esta función, porque parece ser la función general.

K: Es la función general, de acuerdo.

DB: Ante todo, no está claro para mí por qué el deseo debería estar ahí. Racionalmente, no hay motivo para ello. Pero hasta dónde uno puede verlo, sigue ahí, muy poderoso, en todo el mundo.

K: ¿Se basa el deseo en la sensación, en la imaginación, en un placer imaginado que uno va a obtener?

DB: Sí, creo que se basa en la imaginación no sólo de un placer, sino de la belleza, o incluso de lo que es bueno. La gente, por lo general, desea cosas que son consideradas bellas. Tomemos cosas como el oro o las piedras preciosas, que tienen en sí muy poco valor. La gente les ha atribuido valor debido a su belleza eterna. De aquí que esté dispuesta a hacerlo todo por tales cosas.

K: Deseo de poder, de posición.

DB: Es lo mismo.

K: Lo mismo. ¿Cómo surge el deseo? ¿Es ésa la pregunta?

DB: Sí, ¿cómo surge y qué significa?

K: ¿Cómo surge? Le veo a usted conduciendo un gran automóvil, o a usted, el gran político, en una alta posición, y deseo eso. Quisiera tenerlo.

DB: No está claro por qué me impulso a tales extremos.

K: Ello me proporciona un placer extraordinario.

DB: Sí, pero entonces, ¿por qué quiero el placer? A menos que esté confundiendo el placer con otra cosa, la cual sería de un valor tremendo.

K: ¿Es el placer la única cosa que conozco?

DB: Conozco un montón de cosas, toda clase de cosas.

K: ¿O se trata de que vivo una vida muy superficial? Mi educación es superficial y el placer es superficial, y entonces anhelo eso.

DB: Pero debe aparentar que no es superficial, o no valdría la pena anhelarlo. No creo que alguien anhele algo que reconoce como superficial.

K: No, si reconozco el placer como superficial, no hay anhelo.

DB: Pero de algún modo existe un sentimiento de que el placer es otra cosa, algo muy significativo, muy profundo. O al menos que podría serlo.

K: Desde luego que puede parecerlo, pero ¿lo es realmente?

DB: No lo es realmente, pero ¿por qué lo parece?

K: ¿Pregunta por qué me engaño pensando que el placer es muy profundo?

DB: Sí.

K: Señor, ¿es el placer uno de los factores para encubrir mi vacuidad?

DB: Podría serlo. Creo que el placer ayuda a crear la impresión de cierta clase de vida plena, armoniosa, bella.

K: ¿Está el placer asociado con la belleza?

DB: Creo que lo está. En general, el hecho mismo de que la palabra «amor» esté conectada con el deseo, también con la belleza, sugeriría que el placer y la belleza se hallan asociados. Normalmente, la gente espera que una cosa bella le dé experiencias placenteras.

K: Sí, entiendo. Veo algo muy bello... ¿dónde surge el placer en eso? Quisiera que fuera mío, quisiera poseerlo.

DB: Quisiera tenerlo para siempre. Quisiera que de algún modo la experiencia se repitiera.

K: Sí, me gustaría tenerlo para siempre. ¿Por qué hago esto?

DB: Debido a cierto temor de que me quedaré sin eso.

K: ¿Se encuentra en mí mismo... el sentimiento de que carezco de belleza?

DB: Podría ser parte de ello; una sensación de que no tengo contacto con la belleza en mí mismo, y por eso deseo otra cosa.

K: ¿La belleza está, pues, allí fuera y, por lo tanto, la deseo?

DB: El diccionario dice que la belleza no es meramente la cualidad de la cosa sino la cualidad de la persona. En otras palabras, es tanto la cualidad de la cosa como la cualidad de la sensación. En cierto sentido, no hay división del observador y lo observado. Pero supongamos que no tengo belleza, ni contacto con la belleza, pero al ver una cosa creo una sensación de su belleza en mí.

K: Sí, entiendo eso.

DB: Y entonces, supongamos que la cosa no está más. Me encuentro de vuelta, pues, en el estado anterior. De modo que empiezo a anhelar de nuevo aquella experiencia.

K: ¿Cuál es el problema, señor?

DB: Pienso que el problema es comprender realmente el proceso del deseo, porque sin comprenderlo, no creo que termine la confusión que existe respecto del pensamiento. Por una parte está el deseo, y por otra parte está lo que hemos estado discutiendo: la verdad y la realidad, etcétera. El deseo se halla del lado del sentimiento. Una vez que la confusión surge en el deseo, empuja a toda la mente hacia lo engañoso, al imaginar que todo es o puede ser como uno quiere que sea.

K: ¿Diría usted que el deseo se halla en el campo de la realidad?

DB: Sí, parece hallarse en el campo de la realidad, pero en cierto modo se presenta como no estando en ese campo. Se presenta aparentemente como un camino hacia la verdad.

K: ¿Puedo desear la verdad?

DB: Eso es otra cosa. Parecería que puedo desear la verdad; al menos podría desear la belleza o la bondad. Por lo general, se acepta que uno podría tener un deseo por lo bueno o lo bello o lo verdadero, al menos según el uso corriente del lenguaje.

K: Yo cuestiono eso. ¿Está la belleza en el reino de la realidad?

DB: ¿O está el bien en el reino de la realidad? Porque uno podría decir, creo, que la mayoría de las personas considera el bien y la belleza casi como equivalentes.

K: Sinónimos. ¿Están la belleza, la bondad y el amor en el campo de la realidad, creado por el pensamiento, y son algo que anhelo obtener?

DB: Si están en el campo de la realidad, entonces podría razonablemente anhelar obtenerlos.

K: Así es. Y ¿están realmente en el campo de la realidad el amor, la bondad y la belleza?

DB: No.

K: Pero el deseo está en el campo de la realidad.

DB: Sí, el deseo es un movimiento en el campo de la realidad, y trata de proyectar dentro de ese campo algo que debe estar completamente fuera de él.

K: Sí. Aquello que proyectamos es, de hecho, parte de la realidad, pero no reconocemos eso.

DB: Correcto. Ya ve, por eso hay siempre una contradicción en el deseo.

K: Desde luego, es verdad.

DB: Porque uno proyecta algo que parece estar más allá del campo de la realidad, y aun cuando obtenga lo que uno cree que deseaba, siente que esto no es todo cuanto deseaba, que algo sigue faltando en la realidad que ha alcanzado.

K: Correcto. ¿Está, pues, la belleza en el campo de la realidad?

DB: No. Creo que resulta claro que no está.

K: Obviamente, no. Entonces, como *el anhelo de belleza* está en el campo de la realidad, es un movimiento del pensar que proyecta la belleza y la anhela. ¿Podríamos preguntarnos qué es la bondad o la belleza, que no se encuentra en el campo de la realidad?

DB: Yo estoy perplejo respecto de la belleza, que en ciertos aspectos parece más bien misteriosa. Digamos que hay un objeto –un árbol– en el campo de la realidad, el cual es bello. Pero no es la belleza. En otras palabras, la belleza no está en el campo de la realidad, es la esencia.

K: De acuerdo. Yo diría que la belleza no está en el campo de la realidad.

DB: Sí, pero el árbol está en el campo de la realidad.

K: El árbol *es*, existe.

DB: Correcto. Entonces debemos aclarar esto, porque en el uso corriente del lenguaje diríamos que el árbol es real.

K: Sí, de acuerdo.

DB: Por ejemplo, si uno fuera un leñador, lo trataría como una realidad.

K: Desde luego. Pero *lo que es,* es bello.

DB: Sí, muy bien, pero entonces estamos sujetos a caer en una dificultad del lenguaje si decimos que el árbol no es real, pero que *es*. El árbol es *lo que es*, pero no es real.

K: Sí, expréselo de ese modo.

DB: Pero eso es toda una violación del uso corriente del lenguaje.

K: El árbol, como generalmente lo aceptamos, es una realidad. Pero *lo que es*, decimos, es la verdad. Y yo mirando el árbol, lo introduzco en el campo de la realidad al pensar en él.

DB: También al actuar sobre él como algo real.

K: Sí, como lo hace un carpintero. Ahora bien, aclaremos esto. Decimos que la bondad no está en el campo de la realidad.

DB: Puede actuar allí, pero en esencia no está allí.

K: En esencia no está en el campo de la realidad. Las buenas obras, la buena conducta, el buen gusto, la buena alimentación, los buenos pensamientos, están todos en el campo de la realidad. Pero la *bondad*, la esencia de ella, no lo está.

DB: En la conferencia con los científicos, usted mencionó una especie de energía universal que se sostiene a sí misma y es ordenada.

K: Sí, es no contradictoria.

DB: Es, entonces, una clase de energía de significación cósmica que no pertenece a ninguna cosa en particular ni a un conjunto de cosas.

K: Sí.

DB: Ahora bien, ¿es ésta la energía de *lo que es*? ¿Es lo que usted quiere decir?

K: Investiguemos esto cuidadosamente.

DB: Esta idea, de hecho, ha surgido en muchos contextos, incluso en la Física. No la examinaré ahora, pero una idea bastante similar ha sido sugerida en la Física: que en el espacio vacío hay una energía que se halla en un orden perfecto.

K: Sí, estoy de acuerdo, se halla en un orden perfecto. Señor, la realidad es una cosa. La verdad no es una cosa; por lo tanto, es nada (*no thing*). La cosa crea energía…

DB: Una clase de energía.

K: Una clase de energía.

DB: Energía limitada.

K: La «no-una-cosa», que está vacía, es ilimitada.

DB: Tiene una energía ilimitada. Lo que usted quiere decir es que esa energía ilimitada se sostiene a sí misma, no depende de ninguna cosa.

K: No depende. Ésta depende, la otra no.

DB: Y finalmente también ésta podría depender de aquélla. ¿Es ésa una posibilidad, que la cosa dependa finalmente de lo ilimitado, de aquello?

K: Por supuesto. Eso es lo que decimos. Pero entonces estamos presos en una trampa, o sea: Dios está dentro de nosotros, esa energía suprema está en el hombre.

DB: No, intentemos exponerlo de otra manera. El problema estaba relacionado con la pregunta suscitada en la conferencia de los científicos, acerca de si esta energía y la energía del pensamiento…

K: … son una sola cosa.

DB: ¿Es todo una sola energía que está siendo mal utilizada? Jamás planteamos la pregunta. Creo que es igual a preguntar si hay una energía única que crea el vacío y las cosas o si hay dos energías.

K: Hay una energía única. Hay sólo una energía que es usada en la realidad, y, por lo tanto, es destructible, se pervierte, se deteriora, degenera, etcétera. Esa misma energía es la nada (*nothingness*), siendo la nada, muerte. ¿Sí, señor?

DB: Correcto.

K: Creo –vacilo un poco al proponerlo– que la energía nacida de la nada es, sin embargo, diferente de la otra.

DB: ¿Pero hay cierta unidad, cierta conexión?

K: Creo que hay una conexión en un solo sentido, o sea, de la nada (*nothing*) o la cosa (*thingt*); pero no es posible de la cosa a la nada; ahora vayamos despacio. ¿Es la energía de la nada diferente de la energía de la cosa? Por el momento, veo que es diferente, diferente en el sentido de que es disímil.

DB: Son disímiles, sí, ése es uno de los significados de «diferente». Tiene en cuenta una relación en un solo sentido.

K: ¿O son ambas la misma cosa? Una se halla en el campo de la realidad y, por lo tanto, está mal usada, se deteriora, etcétera, y la otra no es limitada, es infinita.

DB: En otras palabras, en vez de decir que hay dos, decimos que hay una que es infinita; pero lo infinito incluye lo finito, no lo excluye. Ésa es una propuesta.

K: La otra propuesta es que no hay ninguna relación de la cosa con la nada.

DB: No, eso es lo mismo en ambas propuestas. Si usted dice que es infinita y contiene a la finita, la infinita está relacionada con respecto a la finita, pero eso no quiere decir que la finita pueda hacer algo respecto de la infinita.

K: De acuerdo. Pero las veo siendo diferentes.

DB: Correcto.

K: Dijimos que la nada es muerte, lo cual implica terminación total. El pensamiento en el mundo de la realidad jamás tiene un final. El pensamiento crea su propia energía. ¿Son ambos la misma cosa, proceden de la misma fuente? En una, los seres humanos degeneran esa energía, y la fuente se halla contaminada en

el mundo de la realidad. La misma energía es la que existe en el mundo de la verdad. ¿No es así? Uno usa mal la electricidad y algún otro no la usa mal. Es todo electricidad. ¿O esa energía que es de la nada, es por completo diferente?

Pongámoslo de este modo, señor: Desde el campo de la realidad, ¿puede haber un movimiento hacia la verdad?

DB: No.

K: No. ¿Por qué?

DB: Porque el campo de la realidad se halla condicionado, está hecho de cosas.

K: Así pues, como no puede haberlo, como la realidad no tiene relación con la verdad, entonces la verdad no puede actuar en el mundo de la realidad. Entonces no hay conexión.

DB: Hemos dicho que hay conexión en un solo sentido.

K: Por lo tanto, no es una relación recíproca.

DB: No, no es una relación mutua, es en una sola dirección. Quizá uno podría decir que la verdad actúa en la realidad a través de la muerte, o sea, gracias a la terminación de lo falso, por ejemplo.

K: Sí. Retrocedemos a lo mismo. Al pensamiento se le puede poner fin, es obvio, uno puede ver eso. Esa terminación del pensamiento, ¿es lo mismo que «ninguna cosa» (*not a thing*)?

DB: Bueno…

K: No, señor, creo que esto es correcto. Hay dos energías se-

paradas. La energía de la nada es totalmente distinta de la otra.

DB: Pero entonces usted no ha explicado por qué puede haber una relación en que esa «no cosa» opera en el campo del pensamiento o la realidad.

K: No puede operar porque es todo.

DB: Sí, pero eso significa que ella incluye el campo de la realidad.

K: No.

DB: Entonces, ¿qué entiende usted al decir toda *cosa*? ¿No incluye esto todas las *cosas* que están en el campo de la realidad?

K: Uno debe ser cuidadoso aquí. Decimos que la nada significa terminación; o sea, ninguna cosa. En el mundo de la realidad, terminar con algo significa continuarlo en una forma diferente. Ahora bien, esto –la verdad– no tiene continuidad; *aquello* tiene una continuidad.

DB: Sí, muy bien, esa diferencia podemos verla.

K:Aquél es un movimiento en el tiempo, eso carece de movimiento en el tiempo. ¿Son el mismo movimiento?

DB: ¿Es el tiempo una especie de movimiento pequeño dentro del infinito?

K: De acuerdo.

DB: Porque en la conferencia de los científicos, usted usó la ana-

logía de cierta área pequeña dentro de un gran espacio. Ahora, ¿quiere considerar el tiempo de esa manera?

K: Sí, veo eso. No, sigo sintiendo en mi sangre que ésta es por completo diferente.

DB: Por completo diferente, sí.

K: Redondeémoslo de este modo, señor. En el campo de la realidad, el amor tiene un significado diferente: hay celos, etcétera.

DB: Eso es cuando uno se encuentra atrapado allí, pero yo sugiero que el amor puede actuar en el campo de la realidad de una manera clara.

K: Sí, el amor puede actuar en el mundo de la realidad, pero el amor en la realidad no es *amor.*

DB: Es deseo.

K: Deseo y todo lo demás. Estamos retrocediendo lentamente.

DB: Por lo tanto, si el amor está atrapado allí, el amor en el campo de la realidad no es *amor.*

K: Así pues, el amor en la nada puede actuar en el mundo de la realidad, pero jamás puede contaminarse en el campo de la realidad; por consiguiente, es algo enteramente original.

Señor, ¿podemos empezar a la inversa? Dijimos que la muerte es terminación, y aquello que tiene una continuidad jamás puede ser creado. Lo que tiene un movimiento en el sentido del tiempo, carece de terminación. Y dijimos que la muerte, la muerte interna, es la terminación de *toda cosa.* No hay relación entre

la verdad y la realidad. Me gustaría pensar que puedo usar la acción de la verdad en el mundo de la realidad.

DB: Sin embargo, hemos estado diciendo hasta ahora que la verdad sí actúa en la realidad.

K: Y bien, ¿es así? ¿Puede hacerlo? Si no tiene movimiento, ¿cómo puede «ninguna cosa» actuar en la realidad? La realidad es una cosa. Señor, ¿lo expresaría usted de esta manera? ¿Puede una mente que no mide, que no vive en el mundo de la medida, operar en el mundo de la medida?

DB: ¿Qué opera entonces?

K: Sólo la medida.

DB: La medida opera en el mundo de la medida, pero esta mente opera para ver la falsedad en esa medida. Debido a que veo que esa medida está equivocada, entonces…

K: Entonces altero la medida.

DB: Pero antes de alterarla, tengo que ver que es falsa. Ahora bien, ¿no es ésa la operación de la verdad?

K: No. Mido la longitud de la mesa y veo que no encaja en la habitación.

DB: Sí, muy bien, pero ¿cómo lo veo? Si la mente está operando con claridad, lo verá; de lo contrario, puede confundirse y no verlo.

K: Sí, eso está claro. Si mido apropiadamente con una cinta métrica y me atengo a eso, entonces está todo bien. Pero eso sigue hallándose en el mundo de la medida.

DB: Sí, la medida opera en el mundo de la medida. El pensamiento forma parte de la medida. Pero es importante que el pensamiento sea claro, que esté libre de confusión, libre de falsedad. Actualmente, a causa del deseo y de otros factores, el pensamiento se tuerce y se falsea. Ahora bien, ¿cuál es la diferencia entre la mente en la que el pensamiento está torcido y aquella en la que el pensamiento no está torcido?

K: ¿No puede mi torcimiento ser visto en el mundo de la realidad.

DB: No, es la verdad de ello la que es vista, la verdad del mundo de la realidad. La verdad del mundo de la realidad es que éste es falso y torcido.

K: Sí. Señor, ¿podríamos decir que el mundo de la realidad es medida –atengámonos a eso por el momento– y que la medida puede ser falsa o verdadera?

DB: Sí, podría ser *correcta*. Más bien no diría «verdadera».

K: Expresémoslo de ese modo, que la medida podría ser falsa o correcta en el campo de la realidad. No obstante, en la nada no hay medida. ¿Cuál es, entonces, la relación entre ambas? Una tiene medida, la otra carece de medida.

DB: Sí, pero ¿qué es aquello que ve si la medida corresponde? Si la medida es falsa, hay contradicción. ¿Qué es aquello que ve la existencia de contradicción? El mundo de la medida no puede tener ningún criterio en ello para garantizar lo correcto. Se necesita algo más allá.

K: De acuerdo. Pero si mi medida es incorrecta, hay perturbación.

DB: Sí, pero entonces, debido a que mi realidad está torcida, tergiversada, puedo disimular la conciencia de esa perturbación.

K: Sí, pero ello sigue estando en esa área.

DB: Está en esa área, pero ¿qué es lo que ve que hay perturbación en esa área?

K: Yo percibo que estoy perturbado.

DB: Sí, pero muchas personas no lo perciben.

K: Porque son insensibles, no se dan cuenta, no están conscientes de ello. Pero eso sigue estando ahí.

DB: Sí, pero entonces, ¿por qué no están conscientes?

K: A causa de la educación, de diez diferentes razones. Hay medida en la realidad, medida falsa y medida correcta. Atengámonos a eso por el momento. Y como usted dice, ¿quién percibe lo falso y lo correcto? ¿Quién es la entidad que, en el mundo de la realidad, ve lo falso y lo correcto? Sigue siendo la misma mente que ha medido.

DB: Sí, pero entonces eso no tiene sentido, porque lo correcto podría ser falso en el próximo paso.

K: Por supuesto.

DB: Sin embargo, parece que hay cierto sentido para una cosa que *es* correcta.

K: Sí, ella corresponde, es apropiada, conveniente, en ese campo. Debo atenerme a eso. Sigue estando allí.

DB: Sí, aún se encuentra en ese campo, pero en ese campo no hay manera de garantizar…

K: … lo puramente correcto.

DB: Sin embargo, a mí me parece que debe haber alguna percepción más allá de ese campo.

K: ¿Por qué? ¿Por qué debería haber alguna otra percepción excepto ésa? Uno sólo puede decir que hay alguna otra percepción cuando existe realmente el estado de la nada (*nothingness*). ¿Es ese estado de la nada una hipótesis, una teoría, una estructura verbal, o es la verdad? Si es una estructura verbal, sigue estando en el mundo de la realidad.

DB: Bueno, naturalmente, si es una estructura verbal, no cambiará.

K: Aún si es una teoría, una hipótesis, algo ideado, sigue estando *allí. Aquí*, decimos, no hay entrada para el pensamiento: por lo tanto, es la nada. Y preguntábamos: ¿Existe una relación entre ambas? Ése es el punto central que intentamos descubrir. Si yo digo que hay una relación entre esto y aquello, ¿qué ocurre entonces? Me esfuerzo, lucho para alcanzar aquello. Así, imagino que tengo una relación con aquello, ya sea en teoría, en hipótesis, o mediante la esperanza, que es deseo. Estoy atrapado en el deseo y la esperanza, imaginando que tengo una relación con aquello. ¿Por qué lo hago? Porque quiero algo que sea permanente, algo que jamás pueda ser dañado, algo que no termine, que no sufra, todas esas cosas. En consecuencia, proyecto como un ideal, o una imaginación, o una esperanza, o un deseo, que aquello existe. Cuando proyecto desde esto hacia aquello, cualquiera que sea la proyección, eso se vuelve irreal, imaginario, es una fantasía.

Ahora bien, si *realmente* existe el estado de la nada –no en teoría–, entonces, ¿dónde se encuentra la conexión entre la realidad y la nada? Sólo muriendo para la realidad –suena absurdo– existe el estado de la nada. «Morir para la realidad» significa morir para todas las cosas que ha creado el pensamiento. Significa morir para todas las cosas de la medida, del movimiento, del tiempo.

DB: Nada sé acerca de aquel estado. Ni siquiera puedo imaginarlo. No sé qué es, no me concierne, sólo me concierne *esto* –vivo en *esto*–. Y aquí estoy siempre atrapado entre lo falso y lo correcto, entre la medida falsa y la medida correcta, y siempre me estoy adaptando entre las dos. O persigo una y rechazo la otra. Y ¿veo totalmente que el deseo no tiene fin, que la esperanza no tiene fin, que la lucha no tiene fin si vivo *aquí*?

Yo no sé nada acerca de aquel otro estado, eso es todo invención suya. Usted podrá saber qué es el estado de la nada; yo cierro mis ojos a eso. Sólo conozco *esto*, y mi deseo no es entrar en aquello, sino liberarme de *esto*.

DB: Si es un deseo, sigue siendo lo mismo, ¿no?

K: Sí, estoy diciendo que mi deseo, mi esperanza, mi anhelo, todo procede de esto. Sigo, pues, ejercitando el pensamiento; por lo tanto, todavía estoy preso en la trampa de querer alcanzar aquello. Así pues, usted me dice que deje de pensar, pero no porque quiero alcanzar aquello. *Puedo* terminar con el pensamiento, pero una terminación así, ¿es diferente de esto?

DB: ¿Qué quiere usted decir? ¿*Qué* es diferente?

K: Mediante la persuasión, mediante la práctica, puedo terminar con el pensamiento.

DB: Lo cual sigue siendo el mismo proceso.

K: Por supuesto. Siento que puedo terminar con él.

DB: Sí, pero eso sería aún la misma cosa.

K: Por consiguiente, uno seguiría estando ahí. ¿Hay una terminación aquí sin un motivo?

DB: Bueno, me parece que al decir «no motivo», usted ha introducido implícitamente el estado de la nada.

K: Por lo tanto, si veo la cosa completamente, hay una terminación. Entonces esto es aquello, es la nada. Pero creo que es erróneo de mi parte preguntar si hay una relación entre ambas: la realidad y la nada. Al menos *yo* no lo preguntaré, porque sólo conozco esto.

Como sólo conozco esto, mi energía está limitada a esto, que es corrupto, pervertido, deformado, neurótico, patológico..., todo es así. Y el hombre que dice: «Existe el estado de la nada», sólo dice eso; no relaciona esto con aquello, él dice: «Existe el estado de la nada». No dice: «En la nada está todo». Él ve el peligro de eso y declara: «No diré esto; sólo diré que existe el estado de la nada». Y otro dice: «¿De qué sirve eso? No es comerciable, no alivia mi dolor, mi agonía; guárdelo para usted».

DB: Básicamente está usted diciendo que debemos abordar esto con una formulación apropiada que no presuponga algo erróneo. Pero cualquier cosa que pudiera ser correcta respecto de la nada, uno no puede afirmarla sólida y debidamente desde el punto de partida cuando se encuentra en la realidad.

K: Eso es cierto. Por lo tanto, la energía de la nada es algo por

completo diferente de esto. Y él dice: «No se ocupen de la nada, miren la realidad y sálganse de ella. No presten atención a lo otro. No introduzcan el cosmos dentro de lo limitado».

DB: Pero usted lo introdujo durante la conferencia con los científicos.

K: Lo introduje porque quería que ellos supieran que algo de esa clase existe, no sólo todas estas pequeñas cosas. Ellos podrán rechazarlo. Y viene usted y me dice: «Hay un estado de la nada». Usted dice eso y es algo tremendamente verdadero para usted. Y ello significa morir –todo eso–, no una cosa que está en la mente de uno. Yo lo escucho porque usted lo ha dicho. Siento que es verdadero por la manera misma en que usted lo dice, debido a su misma presencia; usted es muy cuerdo, su mundo mismo *tiene* eso. Y yo quiero entrar en él. Pero usted dice: «Váyase al diablo, usted no puede hacerlo». Yo pienso que eso es cierto, de lo contrario estamos presos en la antigua trampa de «Dios está aquí», «La verdad está en la realidad», y todo lo demás.

¿Da esto respuesta, señor, a que la belleza, la bondad, la verdad –la pureza de ello– se encuentra en la nada? Pero lo bueno, lo bello, lo correcto, todo eso se halla en el campo de la realidad, el cual es diferente de lo otro. Creo que eso es correcto.

DB: Pienso que uno tiene una expectativa general de que el estado de la nada no produciría a un ser humano que actuara desde el mal.

K: ¿No ve, señor…?

DB: Sí, lo sé, pero sólo estoy formulando esto.

K: Ésa es una formulación errónea.

DB: Pero tenemos que considerarla, en el sentido de que eso se halla presente en nosotros, en nuestro trasfondo, en nuestra tradición a lo largo de todo el mundo. Forma parte de la tradición que un hombre que actuara desde el estado de la nada o desde Dios, como la gente quiera llamarlo, no haría cosas malas, nocivas.

K: Mire, señor, después de todo, existe en el mundo judío y en el mundo hindú –no en el cristiano–, lo innominable, lo inconmensurable. He vivido *aquí*, y lo he nombrado a Él todo el tiempo. Y «Él» ni siquiera reconoce el nombre. Creo que eso es verdadero. En consecuencia, todo cuanto me concierne está aquí. ¿Veo la totalidad de esto? Si la veo, estoy fuera de ello.

Señor, me atendré a esto, que se sostiene como verdadero. Por lo tanto, no hay relación entre ambas. Para un hombre que experimenta la muerte –no usaré la palabra «experimenta»–, para un hombre que muere –no bajo la anestesia en una operación, o por un accidente, por una enfermedad, o por la vejez–, sino que muere porque está vivo, activo, para él hay una terminación total. La terminación en la realidad es por completo diferente; por lo tanto, no hay relación.

Bien, me atengo a esto. Está claro para mí. ¡Disputo sobre eso con todos los científicos!

Señor, el amor que existe en la realidad, es una cosa. Esa misma palabra no puede ser aplicada en lo otro. Usted puede llamarlo «compasión», puede llamarlo otra cosa, pero no es la misma palabra, no es el mismo contenido de esa palabra.

DB: El otro día estuvimos discutiendo el amor como un movimiento en la relación, pero eso parecería ser, a primera vista, el campo de la realidad, puesto que la relación se encuentra en ese campo.

K: Sí, ahora sigue estando en ese campo. Pero el estado de la

nada es algo por completo diferente. Mi relación aquí es un movimiento en el tiempo, en el cambio, en acabar con un medio reemplazándolo con otro medio, etcétera. Cuando veo la totalidad de esa relación, cuando la percibo realmente en el sentido de que el percibidor y lo percibido son uno y no hay un percibidor sino tan sólo percepción, ello es el final para la totalidad de ese campo.

Entonces pregunto: «¿Cuál es la relación cuando todo eso ha terminado?». Él dice: «Haga eso primero, le contestaré después». Él ha escalado el Everest y yo no lo he hecho. Él puede describirme la belleza de ese ascenso, pero yo sigo estando en el valle. Y anhelo tener esa visión de lo que él ha visto. Ése es mi deseo. Mi deseo proviene de la descripción, no de ascender hasta allá.

Cuando estoy escalando no tengo deseo, en el escalar no hay deseo. Pero en el intento de alcanzar la descripción de lo que él ha visto, hay deseo. Bien, señor, creo que eso lo expresa. Creo que eso es correcto. Estamos atrapados en la descripción del ascenso y no ascendemos realmente.

14 de junio, 1975<br>Brockwood Park

# 3. MÁS ALLÁ DE LA ATENCIÓN Y DE LA PERCEPCIÓN ALERTA

DAVID BOHM: A través de los años hemos visto que el pensamiento se mueve en un estado de contradicción inevitable de una esfera a otra. Hemos dicho: tratemos de mantener al pensamiento en su lugar, donde es eficiente en lo tecnológico, etcétera. Pero entonces uno descubre que el pensamiento no puede permanecer en su lugar.

KRISHNAMURTI: ¿Estamos diciendo, señor, que el pensamiento, siendo en sí mismo contradictorio, cuando trata de poner orden en esa contradicción crea más desorden, y que nunca puede estar en su lugar correcto?

DB: Sí, aun cuando fuéramos capaces de empezar enteramente frescos, llegaríamos a lo mismo.

K: Sí. Entonces nos preguntamos: ¿Hay una energía que funcione sin distorsionarse? ¿Es eso?

DB: Sí. Porque a menos que exista esa energía, debemos regresar al pensamiento.

K: Nos preguntamos, pues, si el pensar puede ser un instrumento capaz de descubrir algo que no esté distorsionado.

Hemos llegado al punto, ahora, donde decimos que el pensamiento, siendo contradictorio en su naturaleza misma, puede resolver una contradicción y crear otra contradicción. Y continúa repitiendo esto, esperando de tal modo llegar a cierto punto en que el pensamiento mismo vea su absurdo. Entonces, al ver su absurdo, el pensamiento inventa, o concibe un patrón nuevo. Pero sigue siendo pensamiento. Hemos alcanzado, pues, ese punto y vemos que el movimiento del pensar debe ser siempre contradictorio, perpetuarse a sí mismo, etcétera. ¿Puede ese pensamiento terminar y operar una energía nueva en el campo de la realidad, una energía que no origine contradicción en ese campo?

DB: Del lado intelectual vemos contradicción, y del otro lado tenemos un sentimiento que adviene a causa del deseo. Se llega a la misma cosa.

K: Señor, cuando usamos la palabra «deseo», la usamos en el sentido de sentir, requerir, anhelar, aferrarnos a algo, buscando el máximo placer en diferentes formas, la más alta y la más baja, etcétera. Por cierto, todo eso se halla en el campo del pensamiento, ¿no? El deseo es una de las armas del pensamiento, para expresarlo de ese modo.

DB: Sí, el pensamiento produce el sentimiento.

K: ¿Habría deseo, habría un sentimiento, si el pensamiento no penetrara en esa área?

DB: Ésa es la cuestión. En general y en nuestra cultura, se acepta que lo habría. Pero por otra parte, si ello no fuera identificado por el pensar como cierta clase de sentimiento, es difícil decir qué ocurriría.

K: De acuerdo. Yo deseo esta casa, o deseo algo diferente. En ese deseo mismo está incluido el anhelo por aquello que el pensamiento ha creado. Deseo la imagen que el pensamiento ha creado como placentera. Deseo ese placer. No creo que haya diferencia alguna entre deseo y pensamiento.

DB: Sí, y la contradicción en el deseo llega de la misma manera. Tal como hay inherente una contradicción en el pensamiento, así hay inherente una contradicción en el deseo.

K: Cuando soy joven, deseo a una mujer; más tarde, deseo una casa. Cambio los objetos del deseo.

DB: Ésa es la contradicción.

K: Pero el deseo permanece.

DB: El deseo permanece, pero sus objetos son siempre contradictorios. No se quedará con un objeto. Cuando uno lo ha obtenido, entonces hay otro deseo. Es lo mismo que el pensamiento, el cual se moverá de una cosa a otra.

K: Es así. Creo que eso está claro. Dijimos que el deseo es por su propia naturaleza contradictorio, aunque parezca que el deseo por objetos pueda cambiar. Pero en esencia, el deseo es contradictorio, tal como el pensamiento es contradictorio. Nos preguntamos, pues: ¿Hay una energía que opere en el campo de la realidad sin torcerse, sin distorsionarse?

Vea, cuando lo he discutido con eruditos indios y otros, ellos han dicho que esta energía es divina –estoy usando sus palabras– y que, por lo tanto, jamás puede operar en el campo de la realidad. Si lo hace, nunca puede llegar a ser contradictoria. Ellos presuponen, o imaginan, que existe una energía incondicionada, que es *Brahman*, Dios, o lo que fuere. Si podemos borrar de

nuestras mentes ese proceso de invención o imaginación –como debemos hacerlo si de veras queremos descubrir–, ¿qué tenemos, entonces? Entonces sólo tenemos el pensamiento y el deseo en su esencia, distorsionado cuando opera; y el resultado es perpetuamente contradictorio. No conocemos otra cosa. Creo que ésa sería una posición razonable a adoptar; al menos, me agrada empezar de ese modo.

No conozco otra cosa que esta naturaleza torcida del pensamiento, y el deseo que se adhiere al objeto que anhela, o lo cambia por otro. Me doy cuenta de mi conciencia y veo que en esa conciencia todo movimiento es pensamiento y deseo. Esa conciencia, debido a que se halla en movimiento constante, jamás ha encontrado una energía que no sea contradictoria, que no sea el producto del deseo y del pensamiento. Eso es todo cuanto conozco. Entonces éste es mi problema: ¿Puede el pensamiento ver alguna vez su propio movimiento y la inutilidad de su propio movimiento? («Inútil» en el sentido de contradictorio, conflictivo.) ¿Puede el pensamiento ver totalmente su movimiento en la conciencia? ¿Puede verlo como una totalidad?

DB: Uno puede divisar dificultades allí. Quizá la razón de que eso parezca imposible, se deba a que ordinariamente pensamos acerca de algo, y el propio pensamiento se separa de la cosa en que pensamos. Tan pronto como empezamos a decir: «Soy esa cosa en la que pienso», parece que el pensamiento no puede sostenerse.

K: Sí, movámonos desde allí. Si mi conciencia soy yo mismo, no hay separación entre mí y el contenido de mi conciencia; el contenido soy yo. Veo eso. Ese ver, ¿se encuentra dentro de la conciencia o fuera de ella? Cuando digo: «Veo la naturaleza contradictoria del pensamiento», ¿es ésa una percepción verbal, una comprensión intelectual, o es una verdadera percepción directa? ¿Es un hecho? Expresémoslo de esa manera. ¿O imagino que

veo? ¿O pienso que veo? ¿O es que deseo ver y, por eso, veo? ¿Es el ver, el observar, el percibir, etcétera, un movimiento del pensar? Si lo es, entonces no veo.

Así pues, ¿cuándo dice la mente: «Veo»?

DB: Cuando el movimiento del pensar se detiene.

K: Obviamente. Y ¿qué lo hace detenerse? ¿Cómo ha sucedido eso?

DB: A causa de ver la contradicción, o el absurdo.

K: Sí, pero cuando usted dice contradicción y absurdo, ¿es el pensamiento que ve, o imagina que ve?

DB: No, hay atención con respecto a lo que el pensamiento está haciendo, a lo factual.

K: Sí, el hecho, lo factual es visto. Lo factual que es la creación del pensamiento. El deseo es creado por el movimiento del pensar. Eso es lo factual. Y ¿quién es el que lo ve? ¿Cómo ocurre eso?

DB: Bueno, no hay nadie que lo vea.

Dr. PARCHURE: Parece que la atención es la cosa que ve.

K: No quiero retroceder, quiero empezar de nuevo. Tengo un problema. El Dr. Bohm me ha mostrado que el pensamiento se mueve perpetuamente de patrón en patrón bajo la forma de deseos contradictorios. Cuando el pensamiento hace eso, no puede haber solución o final para ello. Y él dice que no hay terminación del dolor, de la confusión, de la desdicha y el conflicto. Yo le escucho porque me está diciendo algo serio. Presto atención a lo

que dice. Respeto lo que él está expresando y, en determinado momento, lo veo. ¿Qué veo? ¿El patrón verbal? ¿Oigo la descripción verbal y, por lo tanto, he captado el color de la pintura de las palabras? ¿O es una comprensión intelectual respecto de lo que se está diciendo? ¿O no tiene nada que ver con todo eso, sino que es únicamente percepción?

He escuchado. A mí me parece lógico, sensato, real, eso es todo. Y entonces, en cierto momento digo: «Veo la totalidad de ello», no los fragmentos juntados, sino todo el movimiento del deseo, el pensamiento, la contradicción, el movimiento de un patrón a otro, las excusas. Veo eso completamente, como una totalidad. Y mi acción de verlo como una totalidad es enteramente distinta del pensamiento/acción.

Y ahora le pregunto: ¿Cómo ocurre esto?

DB: No está claro qué entiende usted por «cómo». Cuando yo estaba considerándolo y vi que el pensamiento no podía ser enderezado, pareció que ya no podría describir qué ocurría, pero entonces, en ese momento, ya no me interesé más en enderezarlo, de modo que pensé que esto era ver.

K: Sí. ¿Pregunta usted si el pensamiento se ve a sí mismo en movimiento y en contradicción?

DB: Digo que cuando hay un ver, todo este movimiento de la contradicción no continúa más.

K: ¿Se ve el pensamiento a sí mismo?

DB: No, no se ve a sí mismo. Me parece, en cierto sentido no muy preciso, que hay un movimiento mayor, o espacio.

K: Eso podría ser imaginado por el pensamiento.

DB: Podría ser imaginado, sí.

K: Los científicos han dicho que hay una energía cósmica. Yo no sé nada acerca de eso. Todo cuanto sé es esto: habiendo escuchado con atención, con respeto, con afecto, súbitamente digo: «Sí, lo veo, comprendo la totalidad de ello, usted no tiene que hablar más al respecto». ¿Qué es lo que dio origen a esto? Si usted dice: «La atención», eso implica que no hay un centro –un centro como pensamiento– que ha creado al «yo» y al «no yo» y todo eso.

¿Ocurre este ver cuando hay atención, lo cual implica que no hay centro formado por el pensamiento y, en consecuencia, recibo todo sin distorsionarlo?

DB: Cuando el pensamiento forma el centro, eso da comienzo a la distorsión; ¿es eso lo que usted quiere decir?

K: Sí.

DB: Pero ¿hay pensamiento sin un centro? ¿Puede haber pensamiento antes de que haya un centro? ¿Está el pensamiento dentro del centro, o el pensamiento y el centro se encuentran más o menos en el mismo campo?

K: Sí, en el mismo campo.

DB: La debilidad del pensamiento radica en que inevitablemente se separa de aquello en que piensa. Crea un «otro» imaginario, al que llama «el objeto», el cual sigue siendo, en realidad, pensamiento.

Digamos que estoy pensando en la imagen de un árbol. Ahora bien, aquello en que estoy pensando, parece hallarse separado de mí. Parece que la imagen está allá, en alguna parte, y yo estoy aquí. Por consiguiente, parece que he creado dos imágenes: una es el árbol, y otra soy yo.

K: Así es. El «yo» es la imagen que el pensamiento ha creado. Existe el pensar acerca del árbol y el pensar que ha creado en la mente una imagen como el «yo».

DB: Sí, pero parece que el pensamiento presenta esos dos como pensamientos separados, cuando de hecho es un pensamiento.

K: Sí, ése es un pensamiento.

DB: Y bien, de lo que usted dice parecería desprenderse que no existe el pensamiento sin el centro.

K: Correcto, ése es el punto.

DB: Si cierta energía pudiera tener lugar sin el centro, entonces no tendríamos este problema.

K: Sí, eso es cierto.

Ahora bien, ¿está el ver dentro del campo de la conciencia? Eso implica que el ver debe tener espacio, y ¿existe un espacio que no sea tocado por el pensamiento en la conciencia, y debido a eso desde ese espacio surja la comprensión total?

DB: Sí, pero eso forma parte de la conciencia.

K: Así es. Forma parte del contenido de la conciencia, que ha sido condicionada por la religión, etcétera. Entonces, ¿dónde tiene lugar este ver?

DB: En el caso que usted estuvo considerando, ¿cuándo el espacio es parte de la conciencia?

K: Sí, veo que ese espacio es parte de la conciencia y, por lo tanto, sigue dentro del campo de la contradicción, dentro del cam-

po del deseo, en el campo de la realidad que el pensamiento ha creado. Veo eso. Pero ¿hay una percepción, un ver como una totalidad fuera de ese campo? Y si hay un ver externo al campo –si puedo usar esa palabra «externo»–, entonces el pensamiento, o el centro que el pensamiento ha creado, con su periferia y todo eso, llega a su fin. El ver es la terminación del pensamiento. ¿Diría usted eso?

DB: Sí.

K: La percepción no es un movimiento del pensar.

DB: Cuando uno percibe una contradicción, el pensamiento se detiene.

K: Sí. Uno ve la verdad fuera del campo de la conciencia; la verdad no se encuentra dentro del campo de la conciencia. Si se encontrara ahí, sería la realidad, etcétera. La verdad sería contradictoria si estuviera dentro de ese campo. Sería su verdad, mi verdad, la verdad de él. Si no está en ese campo, es la verdad, Y debido a que uno la ve, su acción en el campo de la realidad jamás se halla distorsionada. ¿Correcto?

DB: Sí. ¿Sería posible que uno pudiera caer de nuevo en la contradicción?

K: Jamás, si veo la verdad.

DB: ¿Sólo una vez es suficiente?

K: Absolutamente. Si hay una percepción de la verdad, ¿cómo puede uno retroceder hacia algo que no es la verdad?

DB: Pero entonces, ¿cómo llega a cometer errores?

K: Estamos diciendo que *la verdad* no puede cometer un «error» —entre comillas.

DB: Puede hacer cosas erróneas solamente a causa de informaciones erróneas. Es como una buena computadora; si le da información errónea, alcanzará el resultado erróneo, tiene que hacerlo.

K: Sí, correcto, es un buen símil. Usted ve que las religiones organizadas no contienen en sí la verdad. Lo ve totalmente y no vuelve a ellas ni organiza ideas religiosas; para usted eso se terminó. Y su acción será totalmente lógica, jamás contradictoria.

DB: Sí. Pero usted ve, hay un sentimiento de que los seres humanos no son capaces de esta clase de perfección.

K: No es perfección, señor. No lo veo como perfección. Lo veo como un hombre que está alerta, es sensible, atento, y ve el peligro; por lo tanto, no lo toca.

DB: He hablado con unos cuantos científicos, especialmente con uno de ellos, y creo que tiene cierta idea de lo que usted quiere decir. Pero se muestra más bien dudoso de que un ser humano pueda realmente ser así de sensible, así de dispuesto a desprenderse de todos sus apegos.

K: No veo por qué eso debería estar fuera de lo humano, si es que uno puede expresarlo de ese modo. ¿Por qué debería ser no humano ver la verdad?

DB: Creo que usted está en lo cierto. No hay razón alguna, es meramente nuestra tradición.

K: De eso se trata, de ese grosor del muro que el pensamiento ha creado.

DB: Los seres humanos han elaborado la tradición de ser modestos, de decir: «Es sólo humano errar», etcétera.

K: No hay cuestión de modestia en relación con esto. Creo que para ver la verdad, es indispensable un gran sentido de humildad. La expresión de ello no está hecha con humildad; ello no tiene nada que ver con el «yo».

DB: Sí, comprendo eso.

K: Volvamos a nuestra pregunta.

¿Existe en la conciencia un espacio no creado por el pensamiento? ¿Hay alguna parte de la conciencia, un pequeño rincón, que el pensamiento no haya tocado?

DB: Yo pensaría que es imposible, porque el pensamiento es una estructura; cada parte del pensamiento toca todas las otras partes, según mi punto de vista.

K: Veo eso. Cada pensamiento toca las diversas otras partes.

DB: Y sea directa o indirectamente, todas se tocan.

K: De acuerdo. Todos los fragmentos dentro de la conciencia están relacionados. No hay, pues, espacio, ningún lugar oculto que no haya sido alcanzado por el pensamiento. Como dijimos, todos los pensamientos, todos los fragmentos se hallan relacionados unos con otros. Siendo así, ¿qué da origen, entonces, al acto de percepción?

DB: Usted formula frecuentemente esta clase de pregunta para la cual no hay una respuesta clara.

K: Creo que la respuesta es clara, señor, cuando decimos que el pensamiento llega a su fin.

DB: Es lo que dijimos antes, sí. Pero entonces uno pregunta: ¿Qué es lo que le pone fin?

K: Mi primera pregunta es: ¿Ve el pensamiento mismo su propio movimiento y, por lo tanto, ve la inutilidad de éste y se detiene?

DB: No me parece que el pensamiento tenga ese poder, porque trata con fragmentos. Todo cuanto el pensamiento percibe, lo percibe en fragmentos. Podría ver la inutilidad de una manera fragmentaria.

K: Sí, y por lo tanto puede contradecirse.

DB: Una parte tratará de detenerse y la otra continuará andando.

K: Dice usted, pues, que el pensamiento no puede verse a sí mismo como una totalidad. Sólo una mente que ve lo total, ve la verdad, y para que vea lo total, el pensamiento debe terminar. Y bien, ¿cómo ocurre esto? No «cómo» en el sentido de un método, un sistema, sino ¿qué es lo que puede dar origen a esto? Si usted dice que es la atención, no se trata exactamente de eso.

DB: ¿Por qué dice usted que no es la atención?

K: Porque cuando uno está atento ve cosas que jamás ha visto antes.

DB: Aclaremos esto. ¿Usted está diciendo que hay una percepción más allá de la atención, la cual llega inesperadamente?

K: No puede ser invitada. Es como decir: «Estaré atento con el fin de recibir la verdad». Eso es una tontería.

DB: La palabra «atención» significa básicamente «estirarse hacia algo». Ahora bien, usted dice que, en cierto sentido, cuando uno no se ha «estirado», algo puede llegar inesperadamente.

K: Por lo tanto, cuando usted dice que es atención, yo digo que no es eso.

DB: ¿Pero la atención sigue estando conectada con el pensamiento?

K: No, la concentración está conectada con el pensamiento.

DB: Pero hay una atención, dice usted, que no está conectada con el pensamiento y, sin embargo, no es lo que necesitamos.

K: No, no es lo total.

DB: No es en absoluto lo que necesitamos.

K: Hay, pues, una percepción alerta que no es concentración, una percepción alerta exenta de opciones. Y está la atención. En esa atención hay un estirarse para capturar. Ésa es la atención en el campo de la realidad para capturar algo. A mi entender, eso no es suficiente.

DB: ¿Diría usted que la atención significa estirarse desde la percepción alerta?

K: Sí.

DB: Entonces no es suficiente.

K: Creo que la respuesta es clara, señor, cuando decimos que el pensamiento llega a su fin.

DB: Es lo que dijimos antes, sí. Pero entonces uno pregunta: ¿Qué es lo que le pone fin?

K: Mi primera pregunta es: ¿Ve el pensamiento mismo su propio movimiento y, por lo tanto, ve la inutilidad de éste y se detiene?

DB: No me parece que el pensamiento tenga ese poder, porque trata con fragmentos. Todo cuanto el pensamiento percibe, lo percibe en fragmentos. Podría ver la inutilidad de una manera fragmentaria.

K: Sí, y por lo tanto puede contradecirse.

DB: Una parte tratará de detenerse y la otra continuará andando.

K: Dice usted, pues, que el pensamiento no puede verse a sí mismo como una totalidad. Sólo una mente que ve lo total, ve la verdad, y para que vea lo total, el pensamiento debe terminar. Y bien, ¿cómo ocurre esto? No «cómo» en el sentido de un método, un sistema, sino ¿qué es lo que puede dar origen a esto? Si usted dice que es la atención, no se trata exactamente de eso.

DB: ¿Por qué dice usted que no es la atención?

K: Porque cuando uno está atento ve cosas que jamás ha visto antes.

DB: Aclaremos esto. ¿Usted está diciendo que hay una percepción más allá de la atención, la cual llega inesperadamente?

K: No puede ser invitada. Es como decir: «Estaré atento con el fin de recibir la verdad». Eso es una tontería.

DB: La palabra «atención» significa básicamente «estirarse hacia algo». Ahora bien, usted dice que, en cierto sentido, cuando uno no se ha «estirado», algo puede llegar inesperadamente.

K: Por lo tanto, cuando usted dice que es atención, yo digo que no es eso.

DB: ¿Pero la atención sigue estando conectada con el pensamiento?

K: No, la concentración está conectada con el pensamiento.

DB: Pero hay una atención, dice usted, que no está conectada con el pensamiento y, sin embargo, no es lo que necesitamos.

K: No, no es lo total.

DB: No es en absoluto lo que necesitamos.

K: Hay, pues, una percepción alerta que no es concentración, una percepción alerta exenta de opciones. Y está la atención. En esa atención hay un estirarse para capturar. Ésa es la atención en el campo de la realidad para capturar algo. A mi entender, eso no es suficiente.

DB: ¿Diría usted que la atención significa estirarse desde la percepción alerta?

K: Sí.

DB: Entonces no es suficiente.

K: No es suficiente, si comprendemos el significado de esa palabra «estirarse».

DB: Sí, pero supongamos que yo dijera que percibo algo y me estiro hacia ello, quiero capturarlo. La misma palabra «percibir» significa capturar. Y eso no es pensamiento.

K: No es en absoluto suficiente.

DB: Está más allá de la memoria, pero no es suficiente.

K: Tiene que haber, pues, un sentido de no ser, tiene que haber un sentido de la nada. Cuando hay opción en la percepción alerta, ese sentido no existe.

DB: Sí, pero estuvimos hablando de la percepción alerta sin opciones, y entonces vamos más allá de la atención. ¿Qué es la atención? ¿Es una clase de energía?

K: La atención es la suma de la energía, pero eso no es suficiente.

DB: Es la suma de la energía humana.

K: Es una energía humana, eso no es suficiente. Resulta obvio. Así pues, si la mente, pasando por todo esto, llega a la nada absoluta, eso es más que la suma de la energía, ¡está mucho más allá!

DB: La atención es la suma de la energía del ser humano, y usted dice que puede haber una energía más allá de eso.

K: Correcto.

DB: A la que sería erróneo llamarla cósmica, pero no obstante es algo más allá de lo que llamaríamos el poder del individuo.

K: Más allá de la energía humana. Hay un peligro en esto, porque uno puede imaginar que la mente ha visto todo eso.

DB: Uno ha pasado por el descubrimiento de todo esto. En otras palabras, lo que usted está diciendo ahora es un descubrimiento. ¿O estuvo viéndolo de esta manera durante toda su vida?

K: Me temo que sí.

DB: Entonces ello plantea otra cuestión, que hemos discutido una vez: que por alguna extraña razón usted era así y el resto de nosotros no. Quiero decir, alguna combinación de tendencias y del medio hace que una persona esté condicionada.

K: Sí, pero él había pasado por todo eso. Un ser humano que pasa por todo eso queda condicionado. Otro ser humano que pasa por eso no se condiciona.

DB: No está claro cuál es la diferencia. ¿Por qué hay una diferencia?

K: Hay dos seres humanos, uno queda condicionado y el otro no. ¿Por qué uno no se condicionó? ¿Es por la falta de una buena salud al principio, porque era muy débil, enfermo, y por eso jamás escuchaba nada? ¿El condicionamiento no penetró jamás porque el cuerpo no era sano y por eso no recibía nada?

DB: Ya veo. Y, entonces, cuando llegó el tiempo en que podía recibir, ¿estaba más fuerte?

K: Sí, por lo tanto, jamás entró en eso.

DB: Eso nunca se afirmó en él.

K: Lo otro se afirmó.

DB: En el curso de su desarrollo, los niños pasan por etapas de extraordinaria apertura a algo, y en cierta etapa ese desarrollo ya no es posible.

K: El otro ser humano, el que no se halla condicionado, está abierto.

DB: Sí, permanece abierto.

K: Y bien, ¿cómo ocurre esto? Existen diversas teorías al respecto. Una es que la entidad no condicionada ha tenido muchas vidas anteriores.

DB: Sí, tengo conocimiento de esa teoría.

K: Y la otra teoría –no usaré el lenguaje asiático, quiero evitarlo– es que hay un depósito de bondad. ¿Existe la bondad en el mundo? ¿Y existe el mal en el mundo?

DB: Ése es un punto que podríamos discutir, porque no está claro.

K: Quiero decir que existen estos dos: el mal y el bien. Sólo estoy diciendo que existe esta teoría. No los llamaré «principios», eso sería una idea.

DB: Suena como si usted lo considerara una sustancia. Casi parecen ser sustancias, o energías.

Dr P: Dos fuerzas.

K: Atengámonos a esa palabra «fuerzas». Existen estas dos fuerzas, y algunos asiáticos creen que el bien está con aquellos que han avanzado espiritualmente, que ellos lo contienen. Y que el mal se halla contenido en esas personas que combaten contra el bien. Esta idea existe a través de los tiempos; los egipcios creían en ella, los romanos, los persas, etcétera. Suena ridícula, sólo la estoy ofreciendo para su examen y destrucción. Esa bondad parece penetrar en un ser humano y así conservarlo íntegro, total.

DB: Sí, para resistir el condicionamiento.

K: No «resistir», sino conservar total a ese ser humano.

DB: No, no resistir, pero se vuelve impenetrable al condicionamiento.

K: Sí, impenetrable, nada penetra. El punto es que la fuerza de la bondad sostiene a cierto ser humano que tiene muy poco egoísmo, que tiene muy poco «yo».

DB: Sí, pero eso da por sentado lo que queda por probar.

K: Desde luego, sólo les estoy dando la idea. Otra teoría es que desde la infancia él estaba enfermo, incapaz de recibir, mentalmente retardado, indefinido.

DB: La otra teoría es que la persona no condicionada, al principio no era suficientemente sana como para prestar mucha atención al mundo, y después, por la época en que pudo prestar atención, estaba libre de él. Podría ser una teoría razonable.

K: Sí, eso parece bastante razonable. Pero no le da a uno la totalidad de ello. No estoy diciendo que soy incondicionado; sería tonto de mi parte decirlo.

De modo que el problema es, entonces, ¿cómo ocurre esta percepción, que está más allá de la atención, más allá de la conciencia, más allá de la concentración? ¿Debe todo niño enfermarse, tener mala salud?

DB: Casi todos los niños enfermizos sólo sucumben a cosas aún peores. Es seguramente muy casual que ello produzca este efecto.

K: ¿Puede esto ser cultivado? Obviamente no. El cultivo implica tiempo y todo lo demás. ¿Cómo se origina esto, entonces, qué lo produce? ¿Lo investigamos un poco?

Tiene que haber percepción alerta. La percepción alerta implica ser sensible, sensible no sólo a los propios deseos de uno, lo cual es muy fácil, sino sensible al medio, a otras personas. Y en esa percepción alerta, cualquier opción sigue siendo el movimiento del pensar. Así pues, en la percepción alerta, el movimiento del pensar, como opción, llega a su fin.

DB: Sí. ¿Diría usted que la opción es la esencia del movimiento del pensar?

K: Sí.

DB: En otras palabras, que es la verdadera raíz de él.

K: Sí, pienso que eso también es lógico. Desde esa atención hay afecto, solicitud y un sentido de comunicación profunda. Usted dice algo, y la mente lo recibe en profundidad –no superficialmente–. Y eso, desde luego, no basta.

DB: Todo esto sigue siendo el individuo humano corriente penetrando en su propia profundidad.

K: Sí.

DB: El pensamiento, podríamos decir, es más bien superficial, es meramente una muy pequeña parte de la operación del cerebro y de los nervios. En la percepción alerta y en la atención vamos mucho más profundo.

K: Sí, de acuerdo. Así pues, el amor en el estado de atención es diferente del amor que existe en el campo de la realidad.

DB: En el campo de la realidad, eso no es amor.

K: Correcto. En la atención existe, pues, esta cualidad del amor. Yo le amo; por lo tanto, le recibo profundamente, y entonces la comunicación no es verbal. Y *eso* no es suficiente.

DB: Sigue siendo una profundidad del individuo humano.

K: Sí, por lo tanto, la pregunta siguiente es: ¿Puede esta conciencia estar completamente vacía de su contenido? Lo cual implica que nada hay dentro de ella, nada creado por el pensamiento, por las circunstancias, por el temperamento, por la imaginación, por la tendencia, por la capacidad.

DB: Cuando uno es consciente del medio, eso no es lo que usted entiende por «nada dentro». En otras palabras, eso incluye aún una percepción alerta del medio.

K: Por supuesto. Aquí *no hay nada.* ¿Es eso posible? ¿Está uno imaginándolo?

DB: Bueno, sí.

K: No lo estamos imaginando, porque hemos visto, desde el

K: Sí.

DB: Se manifiesta, se revela a sí misma. ¿Correcto?

K: Sí, es correcto. ¿Puede repetirlo una vez más?

DB: Una opinión que he oído es que existe el movimiento del que usted habla, lo intemporal. Éste no tiene existencia en el tiempo, pero se manifiesta en el tiempo, o se revela en el tiempo.

K: Que es lo que estamos diciendo de una manera diferente, ¿no es así?

DB: Sí. Diversas personas han dicho eso: los antiguos y también algunos de los indios en Norteamérica.

K: Sí, y los asiáticos; también en la India dicen que ello se manifiesta en el campo de la realidad.

DB: Y del tiempo, sí. ¿Es eso aceptable para usted?

K: No lo veo completamente de esa manera todavía. Estoy empezando a mirarlo. ¿Estamos expresando, en palabras diferentes, que el ser humano que percibe la verdad puede funcionar en el campo de la realidad y, en consecuencia, su percepción jamás se halla distorsionada, aun cuando él funcione?

DB: Sí, pero otras personas, observándolo, le verán funcionar en el campo de la realidad, en cuyo caso podrían llamar a eso una manifestación.

K: Sí, una manifestación, el *avatar* –una palabra sánscrita–. ¿Sería verdadero eso? O sea, usted como ser humano percibe la verdad. Tiene esa percepción y opera en el campo de la realidad.

Usted manifiesta esa verdad en el campo de la realidad. Por lo tanto, esa manifestación debe ser la esencia de la inteligencia misma, la cual no puede ser distorsionada.

¿Puedo plantear aquí una pregunta? ¿Por qué debería la verdad operar en el campo de la realidad?

DB: Bueno, ése es el punto que probablemente me ha estado preocupando en el fondo de mi mente.

K: ¡Le atrapé! ¿Por qué debería operar en el campo de la realidad?

DB: Bueno, digamos que por lo general la gente acepta que lo hace. Tal vez no lo haga.

K: Eso es lo que pregunto. ¿Por qué debería operar? ¿Por qué debemos dar por sentado que opera?

DB: En mi opinión, que lo demos por sentado, no quiere decir que sea cierto.

K: No, no creo que sea cierto.

DB: Lo damos por sentado porque confiamos en tener algo en el campo de la realidad para mantenernos en orden.

K: Para tener una brizna de esperanza. Hemos aceptado como parte de la tradición, como parte de nuestro condicionamiento, de nuestro deseo y nuestro pensamiento, que el ser humano que percibe la verdad puede operar, y lo hace, en el campo de la realidad. Venimos usted y yo, y decimos: ¿Por qué debería hacerlo?

DB: Quizá no debería.

K: Pienso que éste podría ser el hecho, y no el que crea nuestro deseo.

DB: Tal vez querría usted cambiar eso y decir que el hombre opera en la realidad. Usted tendría que aceptar eso, ¿verdad?

K: Por supuesto.

DB: Pero tal vez usted dice que el campo de la realidad está distorsionado y es engañoso de todos modos; jamás es completamente recto.

K: Eso es algo muy peligroso. Señor, si la verdad opera en la realidad, entonces existe la suposición de que el hombre contiene la verdad, que la conciencia contiene la verdad.

DB: Bueno, al menos tiene un vínculo con la verdad.

K: Ésa es la misma cuestión planteada de diferente manera: «En el hombre existe el principio supremo».

DB: Creo que la manera más sutil es decir que el principio supremo opera en el hombre, aun cuando podría estar más allá de él.

K: Yo cuestiono eso. Nos estamos preguntando por qué la verdad debería por completo penetrar en el campo de la realidad. ¿Por qué debería el principio supremo manifestarse en el campo de la realidad? Uno puede expresarlo de diez maneras diferentes, pero ¿por qué debería operar? Nosotros *queremos* que opere, porque eso forma parte de nuestro deseo, forma parte de nuestro pensar.

DB: Nos gustaría sentir que puede operar para introducir orden en la realidad.

K: Sí, de modo que nos aferramos a esa idea. Y si no me aferro a esa idea, la pregunta siguiente es: ¿Cómo haré yo, viviendo en el mundo de la realidad, para generar orden en ella?

DB: Sí, pero entonces ¿está usted viviendo en el mundo de la realidad?

K: Supongamos que un ser humano está viviendo en la realidad, y él dice: «Veo esta terrible confusión, ¿cómo introduzco orden en ella?».

DB: De lo que usted dice, casi se deduce que eso no puede hacerse.

K: Es justamente eso. Porque el pensamiento no puede introducir orden en el mundo de la realidad donde viven los seres humanos.

DB: No, el pensamiento mismo es desorden.

K: Así pues, la gente dice: «Dejemos eso en paz, alejémonos de ello, ingresemos en un monasterio, formemos una comunidad de iguales, porque uno no puede introducir orden en este desorden».

DB: Me parece que el enfoque correcto es considerar la realidad. Vea, como dijimos desde el principio mismo, esta realidad podría ser real, pero es falsa. Por lo tanto, la verdad no puede operar en lo falso.

K: Sí, la verdad no puede operar en lo falso. Pero yo estoy rodeado por ello, yo *soy* falso. ¿Me sigue, señor? *Soy* falso, porque lo que el pensamiento ha creado psicológicamente *es* falso. Y ¿cómo puede la verdad operar en lo falso?

DB: No puede.

K: Es obvio que no puede. Pero ¿puede haber orden en el campo de lo falso? Porque eso es lo que necesitamos.

DB: Sí, podemos tener cierto orden relativo.

K: Usted dice, pues, que el orden es relativo.

DB: Quiero decir que no podemos fijarlo.

K: El orden es relativo, y también hay un orden de la verdad que es el orden supremo.

DB: Sí, pero ese orden no puede hallarse en el campo de la realidad, según lo que usted dice. O sea, podríamos introducir un orden relativo en nuestras vidas, dentro del campo de la realidad.

K: Pero eso no tiene valor. Eso es lo que están haciendo los políticos. Por lo tanto, los seres humanos introducen un elemento de orden divino, de verdad y esperanza, y oran para recibir la gracia de ese orden divino que introducirá más que un orden relativo en nuestras vidas. Eso carece de valor. Es ilógico, aun verbalmente es por completo inaceptable.

Están, pues, los dos problemas. Quiero orden aquí, en el mundo de la realidad, porque el orden significa seguridad, salvaguarda, protección. Debo tener eso para todo el mundo, y el pensamiento no puede producir ese orden, ya que el pensamiento mismo ha creado el desorden, el pensamiento es de sí fragmentario. Así pues, el pensamiento no puede generar el orden que es esencial para los seres humanos. Los seres humanos pueden inventar a Dios, o una fuente de energía que es la verdad, la cual ayudará al hombre a originar orden. El pensamiento puede proyectar una verdad, pero ésa queda excluida, yo no la acepto.

No obstante, necesito orden. No orden relativo, hemos jugado a ese juego durante siglos. Necesito un orden absoluto aquí. ¿Por qué no puedo tener un orden absoluto aquí sin invocar o acudir a la verdad?

DB: Examinemos eso. A primera vista, uno podría decir que lo que determina la realidad es el pensamiento, y el pensamiento es contradictorio. ¿Qué va a hacer que el pensamiento sea no contradictorio?

K: Así pues, introduzco algo que espero produzca orden.

DB: Ausencia de contradicción.

K: Y eso es, también, la invención del pensamiento.

DB: Sí, pero no veo cómo puede usted producir lo que querría tener.

K: Pero los seres humanos inteligentes, sanos, normales, tienen necesidad de un orden completo aquí.

DB: Tratemos de considerar eso, porque uno ve que el mundo en su totalidad está casi en completo desorden y no vemos ninguna manera obvia de generar orden. La gente lo ha intentado de innumerables modos, y mientras el mundo esté gobernado por el pensamiento, el desorden continuará.

K: Así es. Acepto eso, porque usted me lo ha mostrado lógicamente. Y digo que con eso basta, no necesito nada más. Veré, controlaré y moldearé el pensamiento.

DB: Pero, ¿puede hacerlo?

K: El pensamiento mismo dice: «Seré ordenado». Yo sé que soy desordenado. Salto de un patrón de pensamiento a otro, hay contradicción, etcétera. Conozco todo esto, pero estaré vigilante. Y esa misma autovigilancia tendrá su propio orden sin introducir un agente externo que traiga orden.

DB: ¿Cree usted que se puede hacer?

K: Yo formulo una vez más la pregunta: ¿Por qué debería la verdad operar en el campo de la realidad?

Dr P: ¿Considera usted a la percepción alerta un producto del pensamiento?

K: No, el pensamiento dice: «He creado esta terrible confusión y nada puedo hacer al respecto». Por lo tanto, el pensamiento se abstiene de moverse según lo acostumbrado y dice: «Veo esto, no operaré de ese modo. Me abstendré, me contendré, seré inteligente». ¿Puede ocurrir eso?

DB: Tenemos que examinarlo, porque debemos preguntarnos: ¿Qué hay en el pensamiento capaz de permitir que esto ocurra? ¿Es el pensamiento de algún modo no mecánico?

Dr P: Yo percibo que el pensamiento tiene en sí cierto elemento que no necesariamente es por completo mecánico.

K: ¿Dice usted que el pensamiento no es mecánico?

Dr P: Hay cierta parte que no es del todo mecánica; puede producir algún orden dentro de sí sin apelar a la verdad.

K: Así pues, ¿hay partes del pensamiento que están sanas, y partes de él que están enfermas? Nosotros decimos: No hay pensamiento sano.

Dr P: Uso «realidad» como sinónimo de «pensamiento» porque usted los usa de ese modo.

K: Los usamos de ese modo para tenerlo presente.

Dr P: En el campo de la realidad hay sufrimientos que exigen un sentido de orden.

K: En el campo de la realidad, afirma usted, el sufrimiento mismo dice: «No más». Espere, considerémoslo. Esa sensación de sufrimiento intenso originada por el pensamiento dice: «No más». Pero el «no más» es la acción del pensamiento.

Dr P: Tal vez, sí.

K: Tal vez, no.

Dr P: Sí, lo es.

K: Por lo tanto, sigue estando en el campo de la contradicción.

Dr P: Pero hay un poco de orden en él.

K: Hemos pasado por eso. Yo no quiero vivir en *un poco* de orden.

Dr P: Entonces uno no puede hablar de un orden total en el campo de la realidad.

K: Usted está diciendo la misma cosa. En el campo de la realidad sólo puede haber un orden relativo. Dijimos eso desde el principio mismo. Yo no estoy satisfecho con eso; no quiero un orden relativo, quiero orden porque veo al hombre pobre que jamás conocerá qué es dormir en una cama buena, saludable, con sábanas limpias. Él nunca ha tenido una comida apropiada, y yo,

como ser humano, veo eso, y digo: «Esto es terrible, ¡tiene que haber *orden*!». No un orden relativo. Nosotros estamos alimentados, *y el no está alimentado.*

DB: Podríamos tener ciertas mejoras; quizá podríamos tener a todos alimentados.

K: En el campo de la realidad, disponemos que todos estén alimentados. En esa situación, no permitamos que haya una tiranía alimentándonos, que alguien se convierta en el tirano; eso creará desorden. Así pues, si los seres humanos pueden ser alimentados sin generar una tiranía, eso es orden.

DB: Eso es tan sólo una esperanza.

K: Así es.

DB: Creo que a veces se ha conseguido tener a todos alimentados, pero eso no sería posible sin alguna autoridad.

K: Los incas tenían un sistema maravilloso, pero había autoridad. Y existía la autoridad de los faraones... No quiero esa clase de orden. Mi común inteligencia humana dice que ya hemos pasado por todo eso, no lo quiero. Por lo tanto, usted introduce un orden producido por la verdad. Y yo digo que la verdad no puede penetrar en el mundo de la realidad. Nosotros le pedimos que entre, pero podría no entrar. Me atengo a esto. Usted dice que la verdad puede penetrar en el campo de la realidad y operar allí, y otro ser humano dice que la verdad es algo tan absoluto que no puede ser relativo, el pensamiento no puede convertirla en una operación relativa dentro del campo de la realidad. Entonces usted me dice: «No estoy interesado en la verdad si no puede operar y originar orden aquí; ¿qué sentido tiene entonces?». En tal caso, es un sueño absurdo, sólo una agradable fantasía.

Dr P: Hemos dicho que hay una sola relación posible.

K: Hemos dicho que la verdad puede tener una relación con la realidad, pero la realidad no tiene relación alguna con la verdad.

DB: Pero ahora negamos ese punto de la investigación.

K: Sí, decimos que tal vez no tenga relación alguna.

DB: Creo que podríamos decir esto: El espíritu, la investigación, es aquello de lo que hablamos, lo dialéctico. Hacemos algo y lo exploramos, y ello podría revela contradicción, y debemos abandonarlo. Éste es, pues, el enfoque.

K: Absolutamente.

Dr P: ¿Dice usted que en el campo de la realidad no hay suficientes factores para producir orden en este campo?

K: No lo sé. Tal vez. Quizá en el campo de la realidad, el pensamiento mismo ve que ya no puede actuar más.

DB: Sí. Comprendo lo que usted dice. Ahora bien, eso implicaría que el pensamiento tiene la posibilidad de no ser enteramente mecánico.

K: No acepto eso.

DB: Pero, ¿puede el mecanismo verlo?

K: El pensamiento es mecánico, usted no puede ir más allá de eso.

DB: Y bien, ¿va el mecanismo a ver esto?

K: ¿Puede el mecanismo ver que está cometiendo un error?

DB: Obviamente, pero con la ayuda de la percepción alerta y la atención, etcétera. El pensamiento puede ver que ha cometido un error, pero al parecer debe contar con la ayuda de esos elementos.

K: De acuerdo. ¿Qué le queda, pues, a un ser humano? Él dice: «Vivo en un mundo de desorden y debo tener orden completo allí, no un poco de orden. La única manera sana de vivir es en completo orden». Y como yo no tengo orden completo, me muevo desde allí hacia el control del pensamiento. Y el pensamiento, entonces, dice: «Tiene que haber algo más allá». Ese «más allá» es una contradicción respecto de esto, porque es la proyección del pensamiento. Por ende, sigue estando dentro del reino del pensamiento.

DB: Sí. Ahora bien, ¿podemos encontrar una solución a esto en el reino de la realidad? Eso es lo que usted pregunta.

K: Sí.

DB: Por consiguiente, podríamos tener que negar, si fuera necesario, algunas de las cosas que hemos estado diciendo.

K: ¡No creo que se pueda!

DB: No se puede. Por lo tanto, no hay solución en el campo de la realidad.

K: No hay solución en el campo de la realidad, en cuanto al hecho de tener orden absoluto. Y los seres humanos necesitan orden absoluto.

DB: Eso es cierto. Pero ¿puede el pensamiento abstenerse, o suspenderse hasta el punto en que no genera desorden?

K: Espere un momento, señor. Yo veo que mi vida está en desorden, soy consciente de ello, y me doy cuenta de que el desorden ha sido creado por el pensamiento. El pensamiento no puede, pues, originar orden. Eso es un hecho, es una realidad, es así.

DB: Si el pensamiento supone que es la única energía, entonces dice: «Debo operar». Si dice eso, lo abarca todo. Pero si el pensamiento dice: «Me abstengo de operar…».

K: No. ¿Debe él decir eso, o tiene lugar otra cosa?

DB: ¿Qué es ello?

K: Vivo en el desorden. Veo el desorden, la contradicción, y también veo el hecho de que el pensamiento origina este desorden. Veo el peligro de ello. Cuando existe la percepción del verdadero peligro, el pensamiento no actúa, eso es un «shock» para el pensamiento. Tal como la belleza es un «shock» para el pensamiento, del mismo modo lo es el peligro. Así pues, el pensamiento se detiene. Y en ese detenerse del pensamiento está el orden.

Pongámoslo de este modo. Vamos a Gstaad y vemos todas esas maravillosas montañas, y el pensamiento de uno se disipa de un soplo. Nada más que la belleza de ello aleja todo movimiento del pensar. Y lo mismo ocurre cuando el pensamiento ve el peligro tremendo.

DB: Eso ocurre con la ayuda de la atención y la percepción alerta, etcétera. Pero el pensamiento lo ve.

K: Cuando un automóvil se precipita hacia mí, el pensamiento lo

ve y salta fuera del camino. El saltar para alejarse del peligro es orden.

DB: Sí, pero la percepción del peligro podría no mantenerse.

K: O uno podría no ver el peligro en absoluto. Uno no ve el peligro del nacionalismo, lo cual implica que casi todos somos neuróticos. Cuando uno ha vivido diez guerras, y continúa repitiéndolas, eso es un movimiento neurótico.

DB: Sí, eso forma parte del problema: que el pensamiento embota la percepción y le impide operar.

K: ¿O es porque estoy condicionado?

DB: Está condicionado para hacer justamente eso.

K: Entonces viene usted y me educa para que no esté condicionado, para que vea el peligro de todo esto. Y cuando usted me educa, veo el peligro. No haré eso. ¿Por qué, por lo tanto, debería la verdad entrar en el campo de la realidad?

DB: ¿Qué hace la verdad, entonces? Quiero decir, ¿cuál es su acción?

K: ¿Cuál es su función, qué hace, cuál es su valor? No en el sentido comercial, o en el de su empleo, pero ¿es utilizable? ¿Cuál es su cualidad, cuál es su naturaleza?

Vea, nosotros decimos: «La verdad es inteligencia suprema»; y quedamos atrapados. Preguntamos: ¿Puede esa inteligencia operar en el campo de la realidad? Si lo hace, entonces puede originar orden absoluto. Pero esa verdad no es para ser lograda, o ganada, o percibida mediante la educación, mediante la cultura, o por medio del pensamiento.

DB: No. Cuando usted dice que la verdad no opera en el campo de la realidad, eso se vuelve otra vez poco claro, ambiguo.

K: La verdad no puede penetrar en el campo de la realidad.

DB: ¿Cuál es la relación que tienen?

K: Señor, ¿qué tiene que ver la bondad con el mal?

DB: Bueno, nada.

K: ¿Por qué deberíamos querer que la bondad opere sobre el mal? ¿Para ocuparse de él, cambiarlo, modificarlo?

DB: Sí pero ¿sería correcto decir que la bondad podría disolver el mal? Podría incluso terminar con él.

K: ¿Tiene la bondad una relación con el mal? Si la tiene, entonces, puede hacer algo. Si no tiene relación con el mal, no puede hacer nada.

DB: Entonces uno formula la pregunta: ¿Cuándo llegará a su fin el mal?

K: ¿Cuándo llegará a su fin el mal? ¿Es el mal creado por el hombre?

DB: Sí, por su pensamiento.

K: Por su pensamiento. Entonces uno vuelve al mismo problema. Terminará cuando el pensamiento llegue a su fin.

Dr P: ¿Tiene la bondad algún poder sobre el pensamiento?

K: La bondad no tiene relación con el pensamiento, la bondad no tiene relación con el mal. Si tiene una relación es un opuesto, y todos los opuestos se contienen el uno al otro. Así que eso está excluido. La bondad no tiene relación alguna con el mal. Y el Dr. Bohm pregunta si el mal continuará. Debido a que no tiene relación, por supuesto que continuará. ¿Pueden los seres humanos ver el mal del pensamiento, la contradicción del pensamiento?

Por lo tanto, nuestro interés es mostrar al hombre que el pensamiento jamás podrá resolver los problemas del pensamiento.

DB: ¿Podría usted plantearlo diciendo: mientras el pensamiento continúe?

K: Sí. Mientras haya movimiento del pensar –el pensar en el sentido de tiempo, etcétera–, el mal y la desdicha continuarán. Cuando usted declara eso, es una revelación tremenda para mí. Porque para mí el pensamiento ha sido extraordinariamente importante. Funciono a base de él.

DB: Sí, es algo muy revolucionario. Y pregunto: «¿Qué haré sin el pensamiento?».

K: Exactamente. Es una revelación tremenda. *Y me detengo allí.* No sé qué va a ocurrir. Ésa es la belleza de esto. Escucho y ello se revela, y no hay acción. Sólo observo. *Vivo en esa revelación.*

DB: Y ése es el movimiento que está más allá de la atención.

K: Un poquito más allá de la atención. Le he prestado atención a él; le he escuchado; él me ha mostrado eso, me lo ha señalado; mi ser está lleno de esta extraordinaria declaración, no sé cómo operará, no sé cómo viviré. Eso es suficiente. He visto esta cosa. Y *ella* operará. *Yo* no voy a emprender acción alguna. *Ella* hará

algo. Yo no tengo que hacer nada. Antes, estaba acostumbrado a hacer algo; ahora él dice: «No hagas nada».

Dañar a otro es el mal. Tomo eso como un ejemplo. Examinamos todo eso. Sabemos qué significa. En el más hondo sentido de esa palabra, dañar a alguien profundamente en lo psicológico, es el mal. Él me dice eso, y yo lo recibo sin ninguna resistencia –la resistencia es pensamiento–. Ello ha penetrado en mis entrañas, en mi mente, en la totalidad de mi ser. Y opera, funciona, se mueve. La verdad tiene su vitalidad propia, su propio movimiento.

Para mí, preguntar qué lugar tiene la verdad en la realidad, constituye una pregunta errónea.

22 de junio, 1975
Brockwood Park

# 4. PENSAMIENTO Y PERCEPCIÓN

KRISHNAMURTI: ¿Por qué la humanidad ha concedido tan tremenda importancia al pensamiento?

DAVID BOHM: Usted ha señalado que el pensamiento otorga seguridad en muchos sentidos, no sólo en el sentido de la seguridad psicológica, sino también en el de la seguridad material.

K: Sí, el pensamiento en sí mismo no es seguro.

DB: No puede serlo, es un mero reflejo.

K: Sí, por lo tanto, no puede ser seguro en sí mismo y busca la seguridad afuera.

DB: Pero ¿por qué busca la seguridad?

K: Porque el pensamiento cambia constantemente, se mueve constantemente.

DB: Pero eso no explica por qué no se satisface con ser simplemente eso.

K: Porque ve su propia naturaleza perecedera.

DB: ¿Por qué debería querer ser imperecedero?

K: Porque aquello que es imperecedero, es su seguridad.

DB: Si el pensamiento se contentara con decir: «Soy inseguro, soy transitorio», entonces sería como la naturaleza, sólo diría: «Estoy aquí hoy y mañana soy diferente».

K: Desde luego. Pero yo no me satisfago con eso. ¿Es a causa del apego?

DB: Pero ¿qué *es* el apego? ¿Por qué debería el pensamiento apegarse a nada? ¿Por qué no dice: «Soy sólo pensamiento, soy tan sólo un reflejo»?

K: Pero usted le está dando al pensamiento una considerable inteligencia. Si dice: «Soy sólo como la naturaleza, sólo voy y vengo en constante movimiento...».

DB: Ahora está usted diciendo que el pensamiento es mecánico, que por esa razón hace esto. Entonces tenemos que ver por qué un mecanismo debería necesariamente buscar seguridad. Una máquina no busca nada en particular; podemos poner en marcha una máquina y simplemente funciona.

K: Por supuesto. En tanto haya energía, seguirá funcionando.

DB: Si la energía se acaba, es el fin del mecanismo.

K: Pero ¿se da cuenta el pensamiento de que es mecánico.

DB: No, pero el pensamiento cometió un error, hay algo incorrecto en su contenido; o sea, el pensamiento no sabe que es mecánico. Aunque ¿significa eso que el pensamiento cree que *no* es mecánico?

K: Señor, una cosa mecánica no se siente lastimada.

DB: No, sólo funciona.

K: Mientras que el pensamiento se siente lastimado.

DB: Y el pensamiento siente placer.

K: Sí, placer, dolor y todo lo demás. Atengámonos a una sola cosa. Se siente lastimado. ¿Por qué se siente lastimado? A causa de la imagen, etcétera. Él ha creado la imagen, y en la cosa que ha creado está buscando la seguridad, ¿no es así?

DB: Sí, no está claro por qué alguna vez empezó a buscar esa clase de seguridad. Si comenzó como un mecanismo, no había...

K: Esto es bastante interesante, ¿no? ¿Por qué el pensamiento no se da cuenta de que es mecánico? ¿Por qué supone que es alguna cosa diferente de una máquina?

DB: Sí, en cierto sentido podría suponer que tiene inteligencia y sentimiento y que es una cosa viva y no mecánica.

K: Creo que ésa es la raíz, ¿verdad? Cree que es algo vivo. Por eso se atribuye la cualidad de una existencia no mecánica. El pensamiento es astuto al atribuirse cualidades que básicamente no posee. ¿Por qué lo hace?

DB: Usted estuvo diciendo que el pensamiento, de algún modo puede darse cuenta de que es mecánico, lo cual implicaría que tiene cierta inteligencia.

K: Sí. ¿El pensamiento se da cuenta de que es mecánico o es la percepción la que lo ve?

DB: Eso parecería ser un cambio respecto de lo que usted dijo el otro día.

K: Sólo estoy investigando.

DB: Se halla compuesto de partes que están unidas, etcétera. Ahora bien, si hay una percepción de que el pensamiento es mecánico, entonces la inteligencia se encuentra en la percepción.

K: ¿Estamos diciendo, señor, que el pensamiento tiene en sí la cualidad de la inteligencia, de la percepción y, por lo tanto, se percibe siendo mecánico?

DB: Eso parecería extraño.

K: ¿O hay percepción, y esa percepción dice que el pensamiento es mecánico?

DB: Sí, llamamos verdad a eso.

K: Pero hay dos cosas. O el pensamiento tiene en sí este sentido de percepción, este sentido de inteligencia y, por lo tanto, se da cuenta de que es mecánico, o hay una percepción que es la verdad, y esa percepción dice que el pensamiento es mecánico.

DB: Sí, pero la primera idea parece ser una contradicción.

K: Sí ¿Contesta esto por qué el pensamiento es fragmentario?

DB: Si el pensamiento es mecánico, entonces tendrá que ser fragmentario.

K: ¿No puede el pensamiento darse cuenta de que es mecánico?

DB: Anteriormente, usted dijo que habría una consciente percepción de la naturaleza del pensamiento y que el pensamiento se pondría entonces en orden.

K: Debemos volver, por tanto, a algo más. Las cosas que contiene la conciencia han sido reunidas por el pensamiento. Todo el contenido de esa conciencia es el producto del pensamiento; la conciencia *es* pensamiento.

DB: Sí, ése es todo el proceso.

K: Sí, ¿Ve el pensamiento todo esto, o hay percepción pura sin pensamiento, la cual dice entonces que el pensamiento es mecánico?

DB: ¿Cómo sabe, entonces, el pensamiento qué hacer? Estuvimos diciendo el otro día que cuando hay percepción de la verdad…

K: Tiene lugar la acción.

DB: …tiene lugar la acción, y el pensamiento toma conciencia de esa acción.

K: Sí, correcto.

DB: Ahora bien, al tomar conciencia de esa acción, ¿es mecánico el pensamiento?

K: No, entonces no es mecánico.

DB: Uno tiene que decir que el pensamiento cambia su naturaleza. Ése es el punto que debemos retener, que el pensamiento no tiene una naturaleza fija. ¿Es ése el punto?

K: Sí, señor.

DB: Creo que gran parte de la discusión lleva consigo que el pensamiento posee una naturaleza fija, pero ahora decimos que el pensamiento puede cambiar.

K: Sí, en efecto, el pensamiento cambia.

DB: Sí, pero yo quiero decir que puede cambiar fundamentalmente.

K: Espere, estoy empezando a ver algo –ambos empezamos a ver algo–. Decimos que la percepción total es la verdad. Esa percepción opera en la realidad. Existe la percepción que es la verdad, y sólo ella puede actuar en la realidad. Mire, señor, pongámoslo a la inversa. Yo percibo algo totalmente, lo cual no es el acto del pensamiento.

DB: Sí, ése es un acto directo.

K: Sí, es percepción directa. Esa percepción actúa directamente.

DB: Sin pensamiento.

K: Eso es lo que quiero descubrir.

DB: Sí. Cuando hay percepción del peligro, ésta actúa instantáneamente, sin pensamiento.

K: Correcto. El pensamiento puede entonces darse cuenta del acto y traducirlo en palabras. O sea, hay una percepción total, que es la verdad. Esa percepción actúa en el campo de la realidad. Tal acción no es el producto del pensamiento, pero a causa de que es una acción de lo total, el pensamiento ha experimentado un cambio.

DB: Usted dice que el pensamiento forma parte de lo total, que el pensamiento se halla contenido dentro de lo total y, por eso, ha cambiado. ¿Es eso lo que usted dice?

K: No. Sólo estoy investigando. Cuando ve lo total, eso es la verdad.

DB: Lo total es diferente, a causa de la percepción.

K: No se halla fragmentado.

DB: No, es una totalidad, pero diferente.

K: Sí, y actúa. La acción no es el producto del pensamiento, no ha sido elaborada por el pensamiento. Eso está claro. Entonces, ¿cuál es la relación del pensamiento con ese acto?

DB: Podríamos decir que el pensamiento es un proceso material, basado en las células cerebrales. Ahora bien, el acto de percepción actuará de algún modo sobre las células del cerebro, ¿no es así?

K: ¡Ése es el punto! Actúa. Completamente de acuerdo, señor.

DB: Por lo tanto, el pensamiento debe ser diferente.

K: Correcto. O sea, señor, usted ve algo totalmente, y esa percepción total es diferente de la percepción fragmentaria, que ha sido la naturaleza de la actividad del cerebro. Cuando existe esta total percepción y acción, tiene que afectar por fuerza las células del cerebro.

DB: Se supone que, al afectar las células del cerebro, puede cambiar la naturaleza del pensamiento.

K: Espere, se trata más bien de algo tenue... Es un impacto, es algo totalmente nuevo para el cerebro.

DB: En consecuencia, la percepción penetra por completo la estructura física del cerebro.

K: Sí. Seamos simples al respecto. Si uno ve que esa división, que la fragmentación es un peligro tremendo –si uno realmente lo ve–, ¿no afecta eso toda su manera de pensar?

DB: Sí, y el pensamiento ha desarrollado un modo de impedir que este efecto tenga lugar.

K: De eso se trata, a eso quiero llegar. El pensamiento se resiste a ello.

DB: Pero ¿por qué? Una máquina no se resistiría.

K: No, porque eso es un hábito. Está condicionado para eso, permanece dentro de esa rutina. Y viene la percepción y sacude eso.

DB: Sí, pero el pensamiento se estabiliza a sí mismo, se aferra a una posición fija. Si lo consideramos de este modo, el pensamiento no tiene una naturaleza fija, podría ser mecánico o podría ser inteligente.

K: No, por el momento yo no le atribuiría la palabra «inteligencia».

DB: Antes dijimos que el pensamiento tal vez no tenga una naturaleza fija y que no necesitaría ser mecánico.

K: El pensamiento funciona dentro de surcos, rutinas, el pensamiento vive a base de hábitos, de recuerdos, y una percepción total afecta toda la estructura.

DB: Eso es cierto; como resultado de esta percepción, el pensamiento es diferente.

K: Sí, el pensamiento es diferente a causa de la percepción.

DB: Debido a que la percepción ha penetrado la estructura física del pensamiento. Pero ahora no queremos decir que es inteligente. Digamos que el pensamiento no causaría perturbación si se comportara como una máquina, si se limitara a funcionar. Por alguna extraña razón, el pensamiento trata de hacer más que comportarse como una máquina.

K: Sí, el pensamiento trata de hacer más que una máquina.

DB: Ahora bien, hay percepción y un estado de alerta, y esto podría ser registrado en el pensamiento. Si la percepción afecta la estructura física del cerebro, este efecto es de algún modo registrado en el contenido de la memoria.

K: Eso es verdad. Espere sólo un momento, señor, quiero retroceder un poquito.

Uno percibe algo totalmente. Hay una percepción total de la codicia –consideremos eso por el momento–. Debido a esa percepción total, la actividad de uno es no mecánica, siendo mecánica la persecución de la codicia por intermedio del pensamiento.

DB: ¿No hay, acaso, otra parte del pensamiento que es mecánica pero necesaria? Por ejemplo, la información contenida en el pensamiento.

K: Espere, a eso estoy llegando justamente. Uno percibe totalmente la naturaleza y estructura de la codicia, y debido a que la percibe, ésta llega a su fin. ¿Qué lugar tiene el pensamiento entonces?

DB: Sigue teniendo una función mecánica.

K: No aquello se terminó, uno no es codicioso.

DB: Sí, pero esa función también incluye cosas que no son la codicia, cosas tales como el pensamiento práctico.

K: Pero uno no es codicioso. Esa reacción, ese impulso, el hábito mecánico se acabó. Entonces, ¿qué lugar tiene el pensamiento?

DB: Pero *algún* lugar tiene el pensamiento si uno quiere encontrar la manera de llegar a cierta parte.

K: ¿Con qué fin? Cuando necesito un abrigo, lo obtengo, pero no hay codicia.

DB: No, pero el pensamiento no está identificado con la codicia. Uno tiene un pensamiento racional. La codicia es pensamiento irracional.

K: Sí, la codicia es irracional.

DB: Pero hay pensamiento racional, por ejemplo, si uno quiere resolver algo.

K: Cuando usted percibe la totalidad de la codicia, algo le ha ocurrido.

DB: ¿Pero usted dice que no hay más pensamiento?

K: El pensamiento no es necesario.

DB: Entonces, ¿cómo encuentra usted su camino? ¿Cómo usa la memoria?

K: Mire, ya no soy más codicioso. No tengo la necesidad del pensamiento en el campo de la percepción y, por lo tanto, el pensamiento no interviene en absoluto.

DB: No dentro de la percepción, pero aparentemente sigue teniendo un lugar.

K: Yo estoy diciendo que no tiene lugar en la codicia. Donde hay percepción total, el pensamiento no tiene cabida.

DB: En esa percepción.

K: No sólo en la percepción; el pensamiento no existe más en relación con eso. Usted percibe que toda creencia es irracional, hay una percepción de esta total estructura de la creencia, y entonces la creencia no tiene lugar en su pensamiento, en su cerebro. Si percibo la naturaleza total de la creencia, ésta se acabó.

Luego, ¿dónde interviene el pensamiento en aquello que el pensamiento ha creado? Me pregunto si estoy comunicando algo. Mire, señor, yo percibo –por el momento uso el «yo»–, yo percibo totalmente la naturaleza de la creencia y del miedo y de todas esas cosas. Debido a que es una percepción total, la creencia como tal no existe en mi pensamiento, en mi cerebro. Ahora bien, ¿dónde interviene en ello el pensamiento?

DB: No en ese punto.

K: Se acabó. El pensamiento no tiene cabida donde hay percepción total. El pensamiento opera tan sólo cuando hay necesidad de alimento, ropa o albergue. ¿Qué dice usted a eso?

DB: Sí, podría ser correcto.

K: Quiero cuestionarlo, quiero investigarlo.

DB: Pero con lo que nosotros empezamos fue queriendo comprender por qué el pensamiento ha hecho lo que ha hecho. En otras palabras, cuando hay percepción total, no hay lugar para el pensamiento. Ahora bien, cuando llegamos a los asuntos prácticos, uno podría decir que no tenemos una percepción total sino que dependemos de la información que ha sido acumulada y, por lo tanto, necesitamos del pensamiento.

K: Ahí sí, lo necesito para construir una casa.

DB: Y uno depende de la información acumulada; no puede percibir directamente cómo construir una casa.

K: De acuerdo.

DB: Pero para cuestiones psicológicas...

K: Cuando hay percepción total, el pensamiento no penetra en el proceso psicológico.

DB: Sí, no tiene lugar alguno en la percepción psicológica, aunque podría tenerlo en la percepción material.

K: Eso es cierto.

DB: Pero no obstante, las personas se preguntarán siempre por qué el pensamiento se ha equivocado, por qué ha hecho todas esas cosas extrañas, por qué se ha impulsado a sí mismo hacia donde no tiene cabida.

K: ¿Podríamos decir que el pensamiento crea ilusión?

DB: Sí, pero ¿por qué debería hacerlo, por qué quiere hacerlo? ¿Qué hace que eso ocurra?

K: Porque el pensamiento ha tomado el lugar de la percepción.

DB: ¿Pero por qué debería hacer eso?

K: ¿Por qué debería el pensamiento suponer que ve lo total?

DB: O incluso que ve *cualquier cosa que fuere.*

K: ¿Ocurre eso, señor, cuando hay percepción total, esa percepción que no contiene movimiento alguno del pensar, del tiempo, etcétera, y la mente usa el pensamiento sólo cuando es necesario, y de otro modo se halla vacía?

DB: Me pregunto si podríamos exponerlo de una manera diferente. Una mente así, cuando usa el pensamiento, se da cuenta de que ella *es* pensamiento, jamás supone que no es pensamiento.

K: Correcto. Se da cuenta de que es pensamiento y ninguna otra cosa.

DB: Si ella es nada más que pensamiento, tiene sólo una significación limitada y no necesitamos considerarla importante.

K: De acuerdo.

DB: Creo que el peligro radica en que existe la mente que no se da cuenta de que esto es pensamiento. En cierta etapa empieza el proceso mecánico, el cual de algún modo no admite o no sabe que es mecánico.

K: Sí. ¿Diría usted también que el hombre jamás se dio cuenta,

hasta hace muy poco tiempo, de que el pensamiento es físico y químico, y por eso éste asumió una importancia tremenda?

DB: Sí, es por cierto verdad que sólo recientemente la ciencia ha demostrado las propiedades físicas y químicas del pensamiento.

K: El hábito, el condicionamiento, ha sido afirmar que el pensamiento es lo principal que hay en la vida. El pensamiento jamás se dio cuenta de que era limitado. ¿Es eso lo que estamos diciendo?

DB: Eso era parte de ello, sí.

K: Y también decimos que, donde hay percepción total, ocurre un cambio en el pensamiento.

DB: ¿Qué le ocurre al pensamiento, entonces?

K: El pensamiento, siendo mecánico, sólo puede operar mecánicamente, no hay una entidad psicológica que el pensamiento pueda usar.

DB: Clarifiquemos esto un poco. Digamos que hay una invención nueva, algo nuevo entra en el pensamiento, en el campo de la realidad. Pero decimos que eso podría ser una percepción.

K: Creo que lo es, por supuesto.

DB: A causa de la percepción, el pensamiento es diferente, pero permanece siendo mecánico.

K: Es exactamente lo que estamos diciendo.

DB: Sólo cambia el orden de su funcionamiento a causa de esa

percepción y, por consiguiente, la creatividad no se halla en el pensamiento mismo sino en la percepción.

K: Eso quiere decir que el pensamiento ha creado al «yo», y el «yo» se ha vuelto, en apariencia, independiente del pensamiento; y el «yo» siendo aún parte del pensamiento, es la estructura psicológica. Y la percepción sólo puede ocurrir cuando no hay «yo».

DB: El «yo», esta estructura imaginaria, es también real, pero el «yo» contiene cierta clase de centro, ¿no es así?

K: Sí, desde luego. Hay, pues, un centro. ¿Es ese centro independiente del pensamiento?

DB: Parecería que el centro *es* pensamiento.

K: Así es. Por eso se halla fragmentado.

DB: Usted estuvo diciendo que, debido a que pensamos a través del centro, hay fragmentación.

K: Tiene que haberla. Usted ve que la razón básica para la fragmentación es que funcionamos desde un centro.

DB: Creemos que funcionamos psicológicamente desde un centro. Físicamente, estamos obligados a funcionar desde un centro porque el cuerpo es el centro de nuestro campo de percepción. Psicológicamente, formamos una imitación de eso, tenemos el pensamiento del centro. Esa forma es útil físicamente, pero después se extendió a lo psicológico.

K: Correcto, por eso el pensamiento es fragmentario.

DB: ¿Hay un pensamiento que no funcione desde el centro? ¿O siempre tiene que hacerlo así?

K: Tiene que hacerlo. Porque el pensamiento es memoria desde un centro.

DB: Tratemos de explorar eso. ¿Por qué tiene que ser desde un centro, por qué no podría la memoria existir sin un centro? No está claro para mí por qué no puede haber sólo memoria, sólo información.

K: Puede haber información.

DB: Esa información, ¿debe por fuerza tener un centro?

K: Si es meramente información, ¿por qué debería tener un centro?

DB: No está clara para mí la razón de que el pensamiento tenga que formar un centro. Sabíamos que había un centro, pero ¿por qué le dimos al centro tal importancia psicológica?

K: Porque el pensamiento jamás admite para sí mismo que es mecánico.

DB: El pensamiento fue incapaz de reconocer que era mecánico. ¿Por qué requiere eso un centro? El pensamiento no sólo crea el centro, sino que la idea del centro estaba allí únicamente para propósitos prácticos. Pero el pensamiento usó esa idea para sí mismo psicológicamente.

K: Sí.

DB: ¿Por qué hizo eso?

K: Por una razón muy simple. El pensamiento dijo: «No puedo ser mecánico, debo ser mucho más que eso».

DB: ¿Cómo hace el centro, entonces, para que sea más?

K: Porque el «yo» le da una permanencia.

DB: Deberíamos tratar de poner más en claro que el centro da esta permanencia en una falsedad.

K: El pensamiento ha creado, por ejemplo, este micrófono. Eso es «permanente», permanente entre comillas.

DB: Relativamente permanente, sí.

K: Y el pensamiento también ha creado al «yo» como una entidad permanente.

DB: Sí, ¿pero por qué tuvo que escoger un centro para ser permanente?

K: Quizá lo adquirió tomando como modelo el sol, como centro del universo. Y si hay un centro, como usted dijo, éste reúne todas las cosas.

DB: Sí, otorga unidad.

K: Unidad, familia, etcétera. Pero ese centro se vuelve totalmente innecesario cuando hay percepción completa.

DB: Es necesario, dice usted, cuando *no* hay percepción completa.

K: No es necesario, pero eso es lo que ocurre.

DB: Incapaz de comprender que es mecánico, el pensamiento empieza a tratar sus propios productos como si fueran el vivir.

K: Exacto.

DB: Y al ver la inestabilidad, la transitoriedad que tienen, trató de establecer algo permanentemente y encontró que el centro era útil para intentarlo. Es una forma alrededor de la cual todo puede ser puesto y reunido. Por lo tanto, si todo se desbarata –si se le deja libre, el pensamiento se desbarata– y si uno establece un centro, éste lo retiene todo unido.

K: Eso es cierto, señor. Así pues, cuando uno *percibe* totalmente, el centro no existe. Y sin embargo, ¿no trae eso consigo algo? Cuando uno percibe alguna cosa, ¿no incluye eso todo? ¿No es ésa la cosa central que todo lo contiene, que todo lo conecta?

DB: ¿El percibir?

K: Percibir.

DB: El acto.

K: El acto... *esto es falso*.

DB: Bueno, digamos algo diferente, que el acto de percepción une todo cuanto uno conoce, y que el pensamiento imita eso creando un centro que lo una todo, y le atribuye percepción al centro.

K: Correcto, así como el observador, etcétera.

DB: Y también el pensador. Éste también atribuye su propio origen a ese centro; por eso, se atribuye a sí mismo la verdad.

K: De acuerdo.

DB: Y por consiguiente la vida, etcétera.

K: ¿Existe, señor, una percepción de la codicia, del miedo, etcétera, o hay una percepción total que incluye todas las cosas? ¿Entiende?

DB: Sí.

K: Por lo tanto, no es percepción de la codicia, percepción de la creencia, percepción de la religión organizada...

DB: Digamos que hay percepción de *lo que es.*

K: Sí, sólo hay percepción.

DB: Hay una cuestión que podríamos aclarar. Usted dijo que la verdad es *lo que es.*

K: Sí, sólo existe la percepción, no el percibidor.

DB: No hay percibidor, pero la percepción es también *lo que es*, ¿verdad?

K: Sí, el percibidor es el centro.

DB: Sí, el pensamiento atribuye al centro la cualidad de ser un percibidor, así como un pensador y un actor.

K: Y todo lo demás: un experimentador, etcétera.

DB: Cuando el pensamiento ha inventado el centro, puede atribuir diversas cualidades a ese centro, tales como el pensar y el sentir.

K: De acuerdo, señor.

DB: Y si hay dolor, o placer, los atribuirá al centro. De tal modo, éste adquiere vida. ¿Podría uno decir que el sufrimiento surge cuando el dolor es atribuido al centro?

K: Por supuesto. Mientras haya un centro, tiene que haber sufrimiento.

DB: Sí, porque cuando no hay un centro, el dolor está tan sólo en el pensamiento.

K: Es meramente físico.

DB: O es físico o es memoria –la cual es nada.

K: Sí, la cual es nada.

DB: Pero si la memoria, si el recuerdo del dolor es atribuido al centro, éste se vuelve real, aparentemente podría llegar a ser algo grande.

K: Estamos, pues, viendo algo; o sea, si hay percepción total, el pensamiento no tiene lugar en ella.

DB: Y esa percepción actúa y el pensamiento podría tener lugar en la acción. Eso es lo que estuvimos diciendo el otro día.

K: Sí. Ahora aclaremos esto. Hay percepción total; en ella no hay pensamiento. Y esa percepción es acción.

DB: Sí, y eso cambiará la cualidad del pensamiento, tal como cambia las células cerebrales.

K: Sí, el pensamiento tiene sólo una función mecánica.

DB: Por mecánica entendemos, más o menos, no inteligente; no es creativa, no es inteligente.

K: Así pues, si el pensamiento es meramente mecánico, entonces puede operar mecánicamente en todo sin ningún centro psicológico, con lo cual no hay problema.

DB: Creo que desde el principio mismo, el pensamiento se confundió tomándose por algo viviente y creativo, y entonces estableció el centro a fin de hacer eso permanente.

K: Muy bien. Ahora hemos visto, pues, por qué el pensamiento es fragmentario.

DB: Pero ¿por qué es fragmentario?

K: A causa del centro. El pensamiento creó el centro como una permanencia, y ese centro forma una unidad reuniéndolo todo.

DB: Sí, todo el mundo se mantiene unido por medio del centro. Porque si alguien siente que su centro desaparece, siente que todo el mundo se desmorona.

K: Correcto.

DB: De modo que el centro es lo mismo que el mundo.

K: De acuerdo; por lo tanto, el pensamiento es fragmentario.

DB: Eso no explica por qué el pensamiento es fragmentario.

K: Porque se ha separado a sí mismo de la cosa que ha creado.

DB: Ése es el punto, así que aclaremos muy bien eso. El pensamiento se ha atribuido un centro, del cual se ha separado, mientras que de hecho ha creado el centro y es el centro.

K: *Es* el centro.

DB: Pero atribuye a ese centro la propiedad de ser algo vivo y real, etcétera. Y eso es una fragmentación.

K: Ésa es la cosa básica.

DB: Desde allí se deriva la necesidad para el resto de la fragmentación de la vida. Porque a fin de sostener que los dos son diferentes, el pensamiento debe entonces dividirlo todo para que se adapte a eso. Y ahí entra la confusión, porque o bien separa cosas que no están separadas, o junta cosas que son diferentes. Para mantener la ficción de que el centro está separado del pensamiento, éste tiene que hacer que todo lo demás encaje en eso.

K: Toda la existencia tiene que ser encajada en ese centro.

DB: Por ejemplo, si alguien atribuye al centro la cualidad de ser cierta nación, entonces tiene que distinguir a otra nación como no perteneciente a este centro. Así pues, fragmenta a la humanidad para mantener unido el centro. Por lo tanto, el mundo entero es fragmentado indefinidamente, despedazado en fragmentos.

K: Quiero pasar a otra cosa. Si percibo la naturaleza de la creencia, eso se terminó. Cuando hay una percepción total del miedo, eso se terminó. Y cuando hay percepción total de la codicia, eso se terminó. Esa percepción, ¿es de una cosa tras otra, o hay percepción total del conjunto?

DB: Si hay percepción total del conjunto, ¿qué quedaría entonces por hacer?

K: Eso es lo que quiero descubrir. ¿Es total la percepción y, por lo tanto, aclara el campo completo?

DB: ¿Qué ha quedado, entonces, por hacer?

K: Espere, veamos si eso es así. Porque entonces la percepción no tiene que pasar por la codicia, la creencia, el miedo, el placer… ha despejado toda la cubierta.

DB: ¿Está usted diciendo que el hombre podría percibir la naturaleza total del pensamiento? ¿O es algo más allá de eso?

K: Más allá de eso, un poco más. La percepción ve la naturaleza del pensamiento y, debido a que percibe la naturaleza del pensamiento, percibe todos los fragmentos.

DB: Sí, veo eso. Ello suscita una pregunta que quería formularle desde hace algún tiempo. En el libro *Tradición y Revolución*, usted alude a la noción de la esencia, dice que la percepción destila la esencia. ¿Recuerda eso?

K: No, no recuerdo, lo siento.

DB: De algún modo, la noción parecía señalar que existe la percepción –siendo la percepción total, inteligencia– y que desde esa percepción surgía lo que usted llama la esencia, que era destilada como una flor.

K: Sí.

DB: Ahora bien, ¿es esa esencia algo como esta totalidad?

K: Es eso, por supuesto. Ahora espere, quiero dejar esto en claro. ¿Diría usted que no hay percepción del miedo, de la codicia, de la envidia, de la creencia, sino una percepción completa de todo lo que el pensamiento ha creado, y del centro?

DB: Bueno, ella es total. Hay una frase que la gente usa a veces: «Esencia y totalidad».

K: Percibir la esencia y la totalidad.

DB: ¿Parece apropiado eso?

K: Vacilo respecto de la palabra «esencia».

DB: Digamos que uno percibe la totalidad.

K: Dejemos de lado la palabra «esencia» por el momento. No existe un ver parcial de la codicia, la envidia y todo eso; es una percepción total. En consecuencia, la percepción total significa ver todas las cosas que ha creado el pensamiento, convirtiéndose a sí mismo en un centro separado.

DB: Ahora tenemos que aclarar más esto, porque lo total podría significar tan sólo todas estas cosas, o podría significar algo más.

K: Para mí, significa algo más. La percepción total significa ver al pensamiento atribuyéndose determinadas cualidades, creando el centro y asignando a ese centro ciertos atributos, y ver todas las cosas que surgen del centro psicológico.

DB: Ésa es toda la estructura. Es lo que a menudo llamamos la esencia, la estructura básica.

K: Sí, si llama «esencia» a eso, estoy de acuerdo.

DB: Y esa estructura es universal. ¿Convendría usted en que no es sólo este pensamiento, este problema o aquel problema?

K: Es universal, sí. Ahora bien, ¿es posible una percepción semejante? Usted dice que *es* posible –nada más–. Debido a que usted me lo dice, yo veo eso, siento eso. Veo la verdad de lo que está diciendo. Lo que usted expresa es la verdad; no es mía ni suya, es *la* verdad.

DB: *Si* usted dice que es la verdad, es *lo que es.*

K: Lo que es real.

DB: Sí, pero es ambas cosas. Estoy intentando aclararlo un poco más. Cuando decimos que existe la verdad y existe la realidad, el sentido con que comúnmente usamos la expresión «lo real» es de hecho el sentido correcto de usar la palabra «individuo». A mi parecer, la realidad es individual, es indivisa.

K: Sí, individual, indivisa.

DB: La realidad es indivisa, pero hay un instante de la realidad o podría haber otro instante de la realidad, y así sucesivamente. Pero cuando vemos la esencia, o cuando vemos la totalidad, o lo universal, entonces todo eso está incluido.

K: Correcto.

DB: De modo que la verdad va más allá del hecho individual, real, porque ve lo total. Ve lo que es universal y necesario, la totalidad de la naturaleza del pensamiento. Así pues, todo ejemplo individual de pensamiento está allí contenido.

K: Correcto. Cuando eso es visto, el pensamiento es entonces meramente mecánico.

DB: Entonces el pensamiento reconoce que es mecánico.

K: No, el pensamiento no tiene que reconocerlo, es mecánico.

DB: Sí, el pensamiento ha cambiado, de modo que es mecánico y cesa de considerarse no mecánico. Se me ocurrió que si un hombre ha de transformarse alejándose de esta existencia condicionada, y si ha nacido condicionado, entonces no hay manera de salir de ello. Desde esta mente condicionada no puede haber salida. Por lo tanto, la única salida para alguien sería nacer no condicionado.

K: Sí, prosiga, sí.

DB: En consecuencia, si existe una persona así, no es la persona la que importa.

K: De acuerdo.

DB: Ella es sólo una parte del orden universal. Si uno fuera a argüir por el solo placer de la discusión, podría decir que tal vez la humanidad ha alcanzado una etapa donde está lista para un cambio.

K: Sí, eso es lo que ellos dicen.

DB: Muchas personas han dicho eso. Pero como uno no puede cambiar desde el estado condicionado, sería necesario tener...

K: Tiene que haber un catalizador...

DB: ... un núcleo, que sea incondicionado. Ésa es la idea que se me ocurrió.

K: Volvamos atrás; si hay percepción total de la naturaleza del pensamiento y de todas sus actividades, hay, por ende, percepción total del contenido de la conciencia. El contenido compone la conciencia, y todo lo demás, que acostumbraba a ser el centro. La percepción total sólo puede existir cuando el centro se halla ausente; entonces la conciencia tiene que ser totalmente distinta.

DB: Sí. ¿Qué diría usted, entonces, acerca de su naturaleza?

K: ¿Cuál sería su naturaleza? Vea, señor, el centro, como usted lo señaló, es el factor de unificación.

DB: Ésa es la manera como las personas han tratado siempre de unirse.

K: Pero eso jamás ha tenido éxito. Cuando el centro no existe –lo cual implica percepción de la totalidad del pensamiento–, la conciencia tiene que ser algo por completo diferente.

DB: Pero la palabra «conciencia» comúnmente incluiría la idea de pensamiento. ¿Continúa éste?

K: Si no hay pensamiento, no puede haber conciencia.

DB: ¿A qué llama usted conciencia?

K: Dije, entonces, que tiene que haber algo por completo diferente. La conciencia que tenemos es con el centro, con todo el contenido, con todo el pensamiento, con todo ese movimiento, y cuando hay percepción total de *eso*, eso no existe.

DB: No existe el centro, y todo el orden es diferente. Sí, y usted mencionó también las células cerebrales, que esto podría implicar que las células cerebrales trabajaran de una manera diferente.

K: Así lo creo.

DB: ¿O podría ser que trabajaran células cerebrales diferentes?

K: No lo sé, creo que ello trabaja de un modo diferente. Señor, ¿qué es la compasión? ¿Es capaz de compasión el centro?

DB: Bueno, yo diría que el centro no es capaz de nada real.

K: No. ¿Puede el centro atribuirse compasión a sí mismo?

DB: Ciertamente, eso puede hacerlo.

K: Puede. Sí, como atribuirse a Dios, cualquier cosa; pero si no hay atribución en absoluto, ¿qué es, entonces, la compasión? ¿Es percepción total la compasión?

DB: Bueno, tiene que serlo, tiene que incluir el sentimiento por todo.

K: Yo diría que una de las cualidades de la percepción total es la compasión.

DB: Vea, el centro sólo puede tener sentimientos que le son atribuibles, de modo que tendrá compasión por cualquier cosa con la que esté identificado.

K: Por supuesto. Yo le amo y no amo a otros. O amo a otros pero no le amo.

DB: El centro carecería de entendimiento y, por lo tanto, no tendría sentido.

K: Todo esto es muy interesante. ¿Cómo lo transmitiría usted a alguien que es sentimental, romántico, que anhela ilusiones, que está lleno de fantasías extravagantes, con problemas de sexo, de miedo? Usted le dice algo y él ni siquiera escuchará. Aquí tenemos tiempo libre para investigarlo; y queremos descubrir, puesto que somos totalmente objetivos respecto de nosotros mismos.

Creo que ahí es donde interviene la compasión.

25 de julio, 1975
Gstaad

# 5. TRADICIÓN Y VERDAD

KRISHNAMURTI: ¿Con qué empezaremos?

DAVID BOHM: Creo que usted dijo –hasta donde puedo entenderlo– que el proceso de pensamiento, si es recto y sano, puede llegar a percibir la acción de la verdad y moverse en armonía con ella. Por otra parte, cuando el proceso de pensamiento se halla condicionado y distorsionado, no podría hacer eso, pero la verdad puede actuar de hecho físicamente en las células del cerebro.

K: Señor, ¿sería exacto eso?

DB: No lo sé, estamos tratando de investigarlo.

K: Yo creo que lo es, así lo siento.

DB: El cerebro es material. La materia existe, tiene una realidad aparte del pensamiento, pero no la conocemos. Sólo conocemos algo de ella; las profundidades completas de la materia son desconocidas para nosotros y quizá nunca serán conocidas, aunque podamos saber de ellas más y más. El cerebro está hecho de materia, compuesto de materia. Nosotros jamás podremos penetrar hasta las completamente desconocidas profundidades donde el pensamiento surge de la materia.

El pensamiento se ha vuelto condicionado a través de los siglos, en parte por herencia, y en parte a causa de la tradición, la cultura y el medio. Ha sido condicionado para engañarse a sí mismo, para falsear, para distorsionar. Y esto se encuentra en la estructura material del cerebro. En cierto sentido, este condicionamiento constituye una clase sutil de daño cerebral. El condicionamiento concede gran importancia al pensar, a la personalidad y al centro. Sobrecarga, distorsiona y, gradualmente, deteriora el cerebro.

K: Sí. ¿Está usted diciendo, señor, que cuando el cerebro se halla sobrecargado por condiciones económicas, por el medio social...

DB: Por el miedo y el dolor...

K: ... por todas esas cosas que ocurren en los seres humanos, ¿eso daña a las células cerebrales? Creo que es así, que eso puede aceptarse.

DB: Hay un concreto daño físico y químico infligido a las células cerebrales, y esas células cerebrales dañadas habrán de producir un pensamiento inherentemente distorsionado. Por eso, cuando el pensamiento procura corregir ese daño, lo hace desde un cerebro distorsionado.

K: Lo cual empeora el daño.

DB: A causa de su distorsión, el cerebro tiene que empeorarlo.

K: Ahora bien, ¿puede haber una percepción total que sane completamente al cerebro?

DB: El cerebro no reconoce muy claramente este daño cerebral, sino que lo atribuye a otra cosa. Por ejemplo, puede atribuirlo al

hecho de sentirse preocupado, inquieto, o bien a ciertas circunstancias externas. Creo que una gran parte de este daño al cerebro sucede a causa de la tradición. Se me ocurrió que la tradición es una forma de daño cerebral.

K: Estoy de acuerdo.

DB: Cualquier tradición, buena o mala, obliga a la gente a aceptar cierta estructura de la realidad; la obliga muy sutilmente –sin que uno se dé cuenta de que lo está haciendo– por medio de la imitación, del ejemplo, de las palabras, de las meras declaraciones. Así, muy firmemente, el niño elabora un enfoque de la vida en el cual el cerebro atribuye cosas que se encuentran en la tradición, a una realidad que es independiente de la tradición. Y otorga a eso una importancia tremenda. Cree que ocurre en todas las culturas. La tradición tiene efectos reales de toda clase, que podrían incluso ser valioso en ciertos aspectos. Pero al mismo tiempo condiciona al cerebro para una determinada visión fija de la realidad.

En nuestra cultura, recibimos un condicionamiento en cuanto a lo que se considera que es real y necesario y correcto, a lo que debemos hacer de nuestra vida, qué clase de persona debemos ser, qué es realmente lo apropiado, etcétera. Todo esto es recogido de pequeñísimas indicaciones. No parecen ser cosas del pensamiento, sino que parecen ser la percepción de la realidad. El cerebro trata al pensamiento como cierta realidad independiente del pensamiento mismo, y así éste se fragmenta. Una persona quizá considere tal realidad y diga: «Ésta es la realidad, tengo que mantener mis pies sobre la tierra». Pero esta «tierra» ha sido creada por la tradición, por el pensamiento; no es la tierra, no tiene nada en absoluto debajo de ella. Está sustentada y nutrida por este cerebro dañado, incapaz de salirse de ese círculo.

La cultura tiene también ciertos valores que no pueden descartarse, y uno de los peligros que podría surgir en una mirada

incondicional a lo que usted dice, es que alguien podría querer descartar la cultura debido a que no le resulta claro lo dicho por usted.

K: Señor, ¿qué significa esa palabra «cultura»? ¿Cultivar?

DB: Se basa en «cultivar».

K: Es decir, «crecer». Entendemos, pues, por cultura aquello que crece, que es capaz de crecimiento. ¿Qué beneficio brinda la cultura?

DB: Ciencia, arte, música, literatura y tecnología. Cada cultura posee cierta tecnología con la cual aborda la realidad; se han desarrollado ciertos métodos para vivir, para fabricar cosas.

K: ¿El pensamiento ha creado la cultura? Por supuesto que sí.

DB: Alguna cultura parece necesaria para que el hombre sobreviva.

K: Me pregunto si es necesaria.

DB: Quizá no lo sea, pero al menos parece serlo.

K: Cuestionémoslo. Yo creo que hay un peligro en depender de ella, en usarla como un medio para ir más allá, para penetrar en algo más.

Cultura es crecer desde la infancia a la adultez. Señor, ¿hay alguna parte del cerebro no contaminada por la cultura, por nada?

DB: Ésa es una pregunta que la ciencia no podría considerar en la actualidad. Está fuera de cualquier cosa que alguien pudiera ha-

cer, porque no sabemos qué significaría eso desde el punto de vista material. Si decimos que hay cierta estructura material en el cerebro, es imposible afirmar si está contaminada por la cultura o no, porque hoy en día nuestra manera de considerar eso es demasiado imperfecta.

K: Si digo algo al respecto, ¿escuchará usted, no lo descartará, no lo rechazará?

Dijimos que la conciencia es su contenido. Si ese contenido puede ser vaciado –vaciado en el sentido de ya no estar condicionado–, ¿hay una parte del cerebro donde ni la tradición, ni el tiempo, ni nada haya dejado una impresión en ella?

DB: ¿Piensa usted que se trata de cierta parte particular del cerebro?

K: No sólo una parte particular del cerebro, sino una conciencia particular que no es *esta* conciencia.

DB: ¿Otra conciencia, dice usted?

K: Otra conciencia.

DB: Que podría ser otra función. ¿O hay otra parte? ¿Qué es lo que usted dice?

K: No. Permítame aclararlo. Mi cerebro se halla condicionado por la tradición, la cultura y la herencia.

DB: Eso significa que de algún modo está dañado.

K: Estuvo dañado y se ha sanado a sí mismo completamente.

DB: Usted dice que estuvo dañado y se sanó a sí mismo.

K: Supongamos que mi cerebro se sanó a sí mismo y ahora ya no se halla condicionado.

DB: ¿Pero cómo puede sanarse a sí mismo si está dañado?

K: Gracias a un discernimiento o una percepción que no es la percepción del cerebro dañado.

DB: Comprendo. Diremos que el cerebro no está dañado por completo; hay cierto daño en el cerebro, pero todavía existe una función que no está dañada.

K: Correcto. Y ¿hay una conciencia que es totalmente distinta de la conciencia condicionada, que opera, digamos, cuando un compositor realmente grande tiene esa percepción?

DB: Tomemos a Beethoven, que estaba sordo pero tenía percepción. Sabemos que su cerebro estaba dañado, a menudo se hallaba muy perturbado mentalmente. Y sin embargo, según usted había una parte de su cerebro, o una función, o algo que podía trabajar a pesar de ese daño.

K: Si él hubiese estado realmente dañado, no hubiera podido ser un músico.

DB: ¿Pero diría usted en general que el daño, aun el daño cultural, no es profundo? Podría parecer profundo, pero quizá no lo es.

K: Sí, creo que no es demasiado profundo.

DB: Opera en cierto nivel.

K: Mi cerebro está dañado por la tradición, pero puedo salirme de ella. El cerebro dice: «tontería»...

DB: El daño está en ciertas funciones del cerebro que se basan en la memoria…

K: …y eso puede desecharlo.

DB: La memoria no es realmente una función profunda del cerebro, aunque pueda parecerlo. Podrá considerarse a sí misma como profunda, atribuirse profundidad.

K: Si soy un católico y hablo con usted, y usted me muestra el error que ello implica, yo razono y lo veo. Entonces se acabó. Estoy fuera de ello, no soy más un católico.

DB: En principio, creo que eso es así. Lo que de hecho ocurre es que una persona podría ver esto en un destello de discernimiento, pero una cierta parte del cerebro se atribuye la propiedad de ser muy profunda y estar más allá del pensamiento; por lo tanto, escapa a este destello. Eso no significa que el daño sea profundo, sino que la parte dañada se atribuya gran profundidad. De modo que a menudo no es suficiente limitarse a explicarle a una persona las razones de que sea católica; podría verlo en ese instante, pero…

K: Espere un momento. Digamos, por ejemplo, que estoy apegado a mi mujer, o a otra cosa. Usted lo señala, y debido a que le respeto, escucho. Si soy bastante sensible a lo que usted dice, eso se terminó. No estoy más apegado.

DB: Comúnmente, no ocurre de ese modo.

K: ¿Por qué?

DB: Eso es lo que quiero averiguar. Una razón es que este condicionamiento se atribuye cierto significado que es muy profundo

y está más allá que la mera memoria y el pensamiento. Supongamos que he sido educado en la tradición católica. He estado expuesto a ella no verbalmente y muy a fondo, y eso ha dejado toda clase de huellas. Entonces, cuando estoy atemorizado, otra vez todo eso parece real. En consecuencia, olvido lo que usted dijo.

K: Por supuesto. Pero, señor, eso es demasiado fácil.

DB: Pero eso es lo que de hecho sucede.

K: Creo que hay algo más profundo que eso. Investiguémoslo un poco. Podría no haberlo.

Yo le escucho porque usted es serio, porque es imparcial. Cuando me muestra eso y dice: «Mire, escuche», debido a que le respeto, estoy atento. Lo que usted dice tiene una significación extraordinaria y veo la verdad de ello –no la explicación racional, sino la verdad de lo que está diciendo.

DB: Pero en este condicionamiento tradicional existe la tremenda tendencia a resistir esa verdad.

K: Yo *no* la estoy resistiendo, porque, antes que nada, quiero la transformación, ésa es una necesidad básica para mí como ser humano.

DB: Sí, pero entonces está la otra necesidad de sentirse seguro, que ya hemos discutido.

K: Usted me muestra la verdad y la transformación. Hay una seguridad tremenda. Usted me señala que si me transformo por completo, estaré eternamente a salvo y seguro. Debido a que usted lo ha visto, debido a que lo tiene, entonces, cuando dice algo es un impacto, y yo lo veo. Pero si no quiero transformarme, si

soy un estafador, un farsante, entonces todo lo que usted dice no tiene sentido para mí.

DB: Entonces, ¿cómo explica el hecho de que usted ha estado hablando durante tantos años y ello ha tenido...?

K: Señor, en esencia, creo que la gente no quiere escuchar.

DB: Sí, pero entonces volvamos al mismo punto: ¿Por qué no?

K: Porque la gente no está interesada.

DB: ¿Por qué?

K: ¿Por qué deberían estar interesados?

DB: Porque la vida es una confusión enorme.

K: Ellos tienen sus pequeños puertos en los que se refugian.

DB: Pero eso es una ilusión.

K: *Usted* dice que es una ilusión, *para mí* no lo es.

DB: Lo sé, pero ¿por qué el cerebro se resiste a ver esta ilusión? Muy a menudo, las personas reciben golpes que les muestran que algo está mal y, entonces, retroceden.

K: Desde luego.

DB: Tenemos que terminar con esta tendencia a retroceder. Escuchamos a la persona que realmente ve, y hay una conmoción, pero entonces quizá el cerebro quiera retroceder más tarde.

K: Usted pregunta por qué retrocede. Es muy simple: a causa del hábito, a causa de los años tremendos de tradición.

DB: La única respuesta adecuada es una que ponga fin a todo eso. Tal como lo veo, una explicación que no termina con ello, no es una explicación plena.

K: ¿La explicación termina con ello?

DB: No lo hace, pero usted sólo lo ha explicado diciendo que se trataba de un hábito.

K: Yo puedo decir que es un hábito, y podemos ir de atrás hacia adelante. Pero ¿qué me hace romper con un hábito y así dar origen a un ver total en el cerebro dañado?

DB: De modo que lo vea y no retroceda.

K: Señor, cuando un hombre ve que la organización de cualquier movimiento espiritual es inútil, la abandona instantáneamente, y jamás volverá a eso, jamás lo cultivará, jamás lo organizará otra vez. ¿Qué ha ocurrido, pues, en ese hombre? Percibe la verdad de ello.

DB: Sí, pero usted ha dicho que, en primer lugar, el hombre particular no estaba en realidad profundamente condicionado. Ahora debemos considerar al otro hombre, al que se hallaba profundamente condicionado. Está el hombre que no se hallaba profundamente condicionado y ve lo falso de la búsqueda organizada de la verdad y la abandona. Eso es bastante fácil porque el condicionamiento nunca fue muy profundo.

K: Pero el condicionamiento del otro hombre es mucho más fuerte y podría transitoriamente verlo, y después retroceder.

DB: ¿Podría ese hombre tener un «shock»? En otras ocasiones usted ha dicho que los «shocks» son inútiles.

K: Lo sé. Sólo pregunto. Puedo conmoverlo a usted con un «shock», pero mañana volverá a lo mismo.

DB: Volveré, pero por un tiempo podría operar.

K: Entonces, ¿cuál es la cosa que me hace ver algo y terminar con ello y no retroceder? Vea, señor, las personas no han sido capaces de hacer esto, dicen que es sólo para pocos, que es imposible que muchos cambien.

DB: Quizá los cerebros han recibido demasiado daño en el pasado. ¿Usted no acepta eso?

K: No mucho, es demasiado fácil. ¿Qué le hace a uno ver algo y más tarde eso se acabó? Yo no lo veo, pero usted lo señala, y entonces lo veo durante unos cuantos meses o por algunos días, y súbitamente desaparece y estoy de regreso en lo de antes.

DB: Creo más probable que sea un gradual volver a deslizarse en el viejo hábito.

K: ¿Qué es lo que hace que vea?

(*Pausa*)

Señor, ¿es la atención un proceso consciente?

DB: Podemos decir que no lo es. Quizá se trate de este inconsciente del que hemos hablado.

K: Si no es un proceso consciente ni inconsciente, o sea, si no

es un proceso del tiempo, un proceso del pensamiento, ¿hay otra clase de atención que actúa y eso se acabó? Sólo trato de descubrir.

DB: ¿Diría usted, como señalamos antes, que lo que actúa es algo más allá de la atención?

K: Sí, a eso estoy tratando de llegar. Si usted me dice que racionalice mis apegos, mis reacciones, mis defensas, etcétera, yo escucho racional, lógicamente, y eso sigue estando dentro del campo del pensamiento. Y dentro del campo de ese pensamiento, cualquier cosa que el pensamiento haga, no podrá producir una transformación duradera, radical.

Usted me lo ha explicado racionalmente y dice: «Eso no es suficiente, usted no cambiará si permanece ahí, volverá a lo mismo». Y me lo señala y agrega: «Mire, no piense, no racionalice, sólo escúcheme, no controle, no resista, sólo escuche». Usted no apela al proceso racional, reflexivo, apela a algo que está más allá del pensamiento, más allá de mi conciencia habitual. Apela a algo mucho más profundo en mí, toca algo que no tiene nada que ver con el movimiento del pensar. ¿Consideraría verdadero eso? Usted apela a mí en un grado del que no soy consciente, un grado que podría llamarse compasión –que no se encuentra en el ámbito del pensamiento–. Si apela a mí en ese ámbito, yo no puedo retroceder a los hábitos anteriores. ¿Es eso posible?

Señor, ¿es el amor el factor del cambio profundo? Y no así todos los movimientos del pensar y todas las explicaciones, todo el pro y el contra.

DB: ¿Diría usted que eso es la verdad? Anteriormente dijo que era la verdad. ¿Hay una diferencia?

K: No, desde luego que no, es la cosa total. La verdad es amor, compasión y todo lo demás. Yo sólo quiero ver si se trata de eso.

¿Puede usted, a causa de su compasión, a causa de su amor, provocar algo en mí que me transforme?, porque para usted existe esa verdad, usted ve la verdad como algo...* Y vive en esa verdad, tiene ese sentimiento de algo inmenso. Y desde allí habla y dice: «Amigo mío, usted ha tratado de hacerlo durante cincuenta años y no lo ha hecho». La respuesta común a eso sería que el cerebro está demasiado dañado, que hay muy pocos cerebros que no estén dañados, y que quizá usted podría afectarlos. Por lo tanto, volvemos a decir «sólo unos pocos» y todas esas cosas. Pero ésa no es una respuesta completa.

DB: Un enfoque sería que sólo unos pocos pueden cambiar y que esto se extendería, o algo así. ¿Usted no acepta eso?

K: No. Eso es regresar a la cultura, al tiempo, a todo el asunto de la tradición. Además, esto generará nuevo daño... es lo que de hecho ocurre.

DB: ¿Dice usted que si usamos la cultura a fin de producir orden en la mente, esto dañará al cerebro? Pero entonces, ¿para qué podemos usar la cultura?

K: Ahora espere un momento. ¿Qué haremos? Usted habla desde las profundidades de algo que es inmenso, y yo le escucho, y usted me afecta en ese ámbito. Es una cosa transitoria, y regreso a mi viejo daño. Usted no me ha sanado por completo, y el viejo daño se apodera de mí.

¿O me habla usted a tal profundidad, que el escuchar mismo me sana completamente? ¿Por qué no ocurre eso? Usted me dice con mucha claridad: «No se apegue», y me lo explica, y su explicación surge de la compasión, de la percepción de la verdad. Y yo

* Ver en el Capítulo 1 la referencia acerca de la inversión de personajes que suele hacer K. *(N. del T.)*

veo eso y tengo en ello un discernimiento, pero pierdo ese discernimiento.

DB: Creo que tal vez haya un indicio en la naturaleza del daño cerebral, en la medida en que distorsiona la percepción. Toda la cosa depende de una percepción clara. Este daño cerebral puede producir lo que parece ser una percepción, lo que el cerebro toma por una percepción.

K: Pero usted está apelando desde algo mucho más grande. Y yo respondo a ello durante unos cuantos días o unos cuantos meses, y luego eso desaparece. O digo: «Por favor recuérdemelo, permítame leer libros y seguir memorizándolos». Y lo pierdo. ¿Por qué ocurre eso, señor? Volvemos a la misma cosa. ¿Es que mi cerebro no sólo está dañado, sino que se niega a ver algo nuevo porque todo lo que usted dice podría conducirme a algún peligro?

DB: El cerebro atribuye peligro al ver. Algo sucede, y el cerebro proyecta peligro dentro de esa situación. Es el pensamiento, pero regresa como si fuera algo visto.

K: Así pues, usted habla acerca del miedo, acerca del placer, del sufrimiento y dice: «Mire, por favor escúcheme; por el amor de Dios, escúcheme desde el corazón». Yo le escucho, pero regreso.

DB: Es también la cultura la que continuamente hace que regrese. En cualquier relación dentro de este marco cultural de la realidad, la estructura del pensamiento ya se encuentra allí.

K: De acuerdo. ¿Cómo opera esto? ¿Está usted apelando a mi conciencia cotidiana? ¿Está mostrándome que en esa conciencia no hay respuesta? ¿Está hablándome en ese nivel, o me habla no sólo en ese nivel, sino también en un nivel mucho más profundo? Quizá yo no esté acostumbrado a ese nivel más profundo.

DB: Podría ser.

K: Creo, señor, que es más probable así. Yo siempre he ido al pozo con un cubo pequeño. Y usted dice: «Mire, ese cubo pequeño no hará nada, calmará su sed sólo momentáneamente». Así pues, usted no me habla en el nivel al que estoy acostumbrado. Me habla en un nivel más profundo, un nivel al que no estoy acostumbrado. Y me acostumbro a él mientras usted me habla, pero tan pronto como deja de hablar, eso se ha ido.

DB: Se va con el tiempo, ya sea en ese momento o más tarde.

K: ¿De modo, señor, que el cerebro quiere reducirlo todo al hábito? Veo lo que usted dice, lo que dice en un nivel profundo. Y lo reduzco o lo convierto en un hábito y, debido a eso, lo pierdo. Y usted me dice desde ese nivel profundo: «No hay tiempo, no hay hábito, usted no puede capturar eso mediante su cerebro; su cerebro lo convertirá en un hábito, en una tradición, en otro daño. No haga eso».

DB: El pensamiento tiende a acompañar todo lo que sucede y hace una imitación, un acompañamiento como la música que elabora, y eso se vuelve el hábito. El pensamiento confunde ese hábito con el original. Al principio, el pensamiento dice que el acompañamiento ayuda; después, confunde ese acompañamiento por la cosa misma.

K: Sí, pero usted me dice: «Vea la estructura total, esté tremendamente atento a ella».

DB: Parece formar parte de nuestra tradición que debe haber algún pensamiento, que el pensamiento no debe detenerse. De hecho, todas las tradiciones tienen que exigir que el pensamiento no se detenga.

K: Desde luego, de acuerdo, toda tradición es eso.

DB: A los niños se les educa en una tradición. Cuando la siguen, todos dicen: «Muy bien, tú eres bueno», etcétera. La tradición regresa a ese sentimiento de pertenecer a la familia y a la comunidad, de que lo aprueben a uno porque no sólo hace lo que ellos dicen, lo que se supone que uno debe hacer, sino que cree en lo que se supone que debe creer y cree en lo que es real. Esta tradición incluye la creencia de que tenemos un correcto consenso en cuanto a lo que es real, una creencia de que nosotros no creamos nuestra realidad. Ahora bien, si usted dice que vamos a hablar en este nivel profundo…

K: Este nivel va contra todo eso.

DB: Y empieza a trabajar de muy sutiles maneras.

K: Espere un momento. ¿Puede usted hablarme desde esa profundidad? Y yo ni siquiera hablo de ello, tengo un discernimiento en ello, lo siento, pero ¿puedo sostenerlo?

DB: La antigua tradición del hombre fue el misterio; después vino la moderna tradición de la racionalidad, de estar libre de toda forma de tradición.

K: Eso es lo que usted me está pidiendo. Dice: «Mire, existen todas las formas de tradición».

DB: A primera vista uno diría que no puede hacer eso, porque siente que la cultura ofrece la oportunidad de pensar en estas cosas, de considerarlas.

K: Ofrece seguridad, amparo, un lugar en la comunidad.

DB: También pone orden en la mente, etcétera. El punto es que todo esto es el resultado del daño, es, de algún modo, una distorsión debida al cerebro dañado. Creo que ése es el punto más firme que puedo ver.

K: Usted me explicado todo eso. Verbal, intelectualmente, de todas las maneras lo ha hecho perfectamente claro para mí. El miedo, la falta de un lugar en la sociedad, la inseguridad... todo eso está implicado si abandono la tradición.

DB: Sí. Las distorsiones generan la disposición favorable a creer cualquier cosa que me haga sentir mejor, etcétera.

K: Todo eso. Y usted dice: «Yo no hablo a eso, porque entonces uno está meramente girando en círculos». Usted no me habla en ese nivel, me habla en un nivel que no es éste.

DB: Usted dice que ésa es la función de la parte del cerebro que no está condicionada, que no está dañada.

K: No lo sé. Pero hay una profundidad que no es afectada por el cerebro tradicional, por el cerebro dañado, condicionado; una profundidad, una dimensión no tocada por el pensamiento. Todo cuanto usted ha dicho acerca de la tradición, todo, es el proceso del pensamiento, y ese proceso del tiempo no ha tocado esto. Usted me ha hablado al respecto, me lo ha mostrado, y si hay una acción a partir de allí, el cerebro jamás podrá ser dañado otra vez. Quizá el hecho de que usted me hable en ese nivel, sane al cerebro completamente.

DB: La última vez usted estuvo diciendo que existe una acción directa sobre la materia del cerebro.

K: Creo que hay algo de esto.

DB: ¿Es éste, entonces, el único camino? ¿Depende de que alguien tenga un cerebro no condicionado y pueda hablar desde esa profundidad?

K: Naturalmente, si usted está sano puede hablarme.

DB: Pero si sólo hubiera personas condicionadas, jamás podrían encontrar una salida.

K: Absolutamente. ¿Cómo puede el daño ser sanado?

DB: Se opone a la tradición moderna afirmar eso, aun contra algo de lo que usted mismo dice: que debemos observar y descubrir y encontrar una salida. Si el cerebro no estuviera dañado, podría obviamente hacer eso, pero estando dañado no puede hacerlo.

K: Uno se da cuenta de que el cerebro no puede hacerlo. Por lo tanto, se detiene.

DB: Pero usted era el único que no estaba dañado, que comunicaba esto desde otra profundidad.

K: Sí. Espere. Me doy cuenta gracias a sus charlas, a las lecturas –no importa cómo me doy cuenta– de que el cerebro dañado, haga lo que hiciere, estará siempre en esa área.

DB: Sí. Pero existe en este cerebro dañado, la tendencia a llegar a conclusiones y presentarlas como hechos.

K: Por lo tanto, me doy cuenta de todos los ardides del cerebro dañado.

DB: Uno de los ardides es decir que nada puede hacerse, o «continuar trabajando en ello».

K: Sí, de acuerdo. No sé si la noche anterior vio usted en televisión a un joven que cantaba canciones populares, y cómo miles de personas escuchaban. Ése es otro camino distinto que el de la ciencia.

DB: ¿Quiere usted decir que era otro intento del cerebro para sanarse de una manera falsa?

K: Para escapar. El cerebro no puede hacer nada socialmente, no puede hacer nada moralmente, no puede hacer nada científicamente, no puede hacer nada artísticamente; al menos puede ir y escuchar tonterías. Desde luego, si el cerebro está completamente dañado, no puede hacer nada.

DB: Uno tiene que considerar esto con sumo cuidado. Si algo ha sido dañado materialmente, quizá jamás pueda ser reparado; no lo sabemos.

K: Si está completamente dañado, uno nada puede hacer al respecto, está listo para un asilo. Pero estamos hablando de un cerebro no demasiado dañado.

DB: Uno no puede saber si el daño puede ser curado o no.

K: Ahora espere. Usted explica todo esto y dice que cualquier cosa que haga el cerebro dañado –que es el resultado del pensamiento y la tradición y todo eso– producirá más daño. Así pues, debido a que usted lo señala, yo me doy cuenta de eso. Es la primera necesidad: que me dé cuenta. Entonces, una vez que me he dado cuenta de ello, usted me habla a una profundidad no alcanzada por el pensamiento.

Mi pregunta es: Una vez que he tenido un discernimiento directo en esa profundidad, ¿por qué debería quedar atrapado y regresar al viejo campo? Si usted me ha señalado esa profundidad

y yo tengo un discernimiento directo en ella y la percibo, ¿puedo regresar alguna vez a lo otro? ¿No actuará lo que usted dice, como un «shock» tremendo, o una tremenda conmoción?

DB: El cerebro puede habituarse a cualquier «shock» o conmoción.

K: Por lo tanto, tengo que tener mucha claridad con respecto a la estructura del pensamiento. De lo contrario, la «profundidad» se convierte en un hábito. Debido a que soy muy serio, a que estoy muy interesado, gracias a que usted me señala toda la actividad del pensamiento, éste se detiene; y el sentimiento de profundidad jamás puede volverse un hábito. Si la profundidad llega a ser un hábito, se convierte en placer, tradición, miedo de perderla y todo eso. Ahora bien, ¿está esa profundidad dentro de la conciencia?

DB: Antes usted dijo que hay otra clase de conciencia.

K: Es verdad, no se encuentra en esa conciencia; no está en el área del pensamiento. El pensamiento no puede capturarla.

DB: ¿Diría usted que existe otra conciencia, que sigue siendo una función del cerebro? ¿Quiere usted decir que continúa en el cerebro?

K: No si usted dice «cerebro» en el sentido de que éste es el producto del tiempo, producto de la evolución, etcétera.

DB: No sé si es el producto del tiempo o no. Si usted dice que la naturaleza está cambiando continuamente, que es cultivada, que cree, ¿no diría que también hay una creación en la naturaleza? ¿Diría que la naturaleza es el producto del tiempo?

K: Lo es y no lo es, ciertamente.

DB: Eso es lo que estamos tratando de captar. Podría resolver también el problema del cerebro, porque el cerebro ha surgido de la misma manera que otras cosas naturales.

K: Sí. ¿O es algo cuidadosamente cultivado?

DB: Si consideramos la evolución de toda clase de plantas y animales, ello parece, en cierto sentido, ocurrir en el tiempo.

K: Sí, parece haber tomado tiempo.

DB: No sé si usted concordaría enteramente con eso; dice que lo ha hecho y no lo ha hecho.

K: Sólo me lo estoy preguntando. Supongo que en un sentido lo ha hecho, ¿no es así? De modo que el cerebro es el producto de la cultura y del tiempo, pero ¿no hay también algo, una parte del cerebro, que no es del tiempo?

DB: A eso queremos llegar, porque hay una estructura del cerebro que ha evolucionado a través del tiempo, y esa estructura podría ir más allá del pensamiento. Por ejemplo, quizá incluya la atención, la percepción alerta.

K: Veo lo que usted trata de decir. Está diciendo: «El cerebro evoluciona en el tiempo, y en ese tiempo hay percepción alerta, atención».

DB: Más allá del pensamiento, más allá de la cultura.

K: Sigue estando en esa área del tiempo.

DB: Al menos el cerebro que es capaz de prestar atención a algo, tomó tiempo para evolucionar.

K: Sí, ¿pero existe una atención que no pertenece al tiempo?

DB: Ésa es la cuestión: ¿Existe? La atención en sí podría no ser del tiempo.

K: La atención en sí no es del tiempo.

DB: La habilidad, la estructura del cerebro que es capaz de tener atención, depende del tiempo.

K: La capacidad sí, pero la atención misma no pertenece al tiempo.

DB: Pero podría estar ocurriendo en el cerebro, aunque no pertenezca al tiempo.

K: Eso es correcto. Sí, la atención misma está fuera del tiempo, pero la capacidad de tener atención implica al tiempo.

DB: Sí, implica a la cultura, al crecimiento, y usted también ha dicho que, a medida que el cerebro avanza en años, se torna más maduro, y de algún modo su capacidad mejora. Eso parece incluir al tiempo. En consecuencia, el tiempo está envuelto en la producción de cierta capacidad.

K: La capacidad significa tiempo.

DB: Pero algo podría ocurrir dentro de esa capacidad, algo que no es del tiempo. En cierto sentido depende del crecimiento; el niño pequeño tiene una capacidad diferente.

K: Estamos diciendo, pues, que el crecimiento es tiempo, que el tiempo es necesario; pero la atención no es del tiempo.

DB: Y la verdad no lo es, y la compasión no lo es.

K: Nada de eso se halla en el tiempo.

DB: Y esa compasión o verdad, podría operar sobre la estructura material del cerebro, y así cambiar al cerebro físicamente; incluso su ritmo y su conducta son entonces diferentes, algo nuevo se ha introducido en el tiempo.

K: Correcto.

DB: ¿Podemos ser más claros respecto de la creación? Porque creación significa, literalmente, hacer crecer, y usted ha dicho que la percepción es creación.

K: Sí. ¿La percepción es causa de crecimiento?

DB: ¿Lo es?

K: No.

DB: La creatividad es percepción, pero tenemos que clarificar el significado, porque ordinariamente la palabra misma «creación» significa hacer crecer, y podemos decir que la naturaleza es creativa porque hace crecer nuevas especies, etcétera. Ahora bien, ¿en qué sentido es creativo el hombre? Digamos que Beethoven tuvo una percepción directa, y eso dio origen a una nueva música, de modo que en ese sentido hizo crecer una nueva música. Pero quiero ser más claro respecto de la creación.

K: Pero, señor, la profundidad que produjo la música, esa profundidad no es del tiempo.

DB: No, pero ¿no podríamos decir que tal vez incluso en la naturaleza existe esa profundidad que da origen a algo que no es del tiempo? La explicación mecánica de la naturaleza es sólo limitada,

nunca lo abarcará todo. La creación de nuevas formas en la naturaleza podría depender también de lo que está más allá del tiempo.

K: Puede ser. Pero un ser humano puede ver por sí mismo que la compasión está fuera del tiempo, que la verdad está fuera del tiempo y que la profundidad desde la cual esa compasión adviene, está fuera del tiempo. En consecuencia, no es cultivable.

DB: No, no puede hacerse crecer. Decimos, pues, que el origen, la esencia de la creatividad, no crece, pero que la creatividad puede hacer crecer algo en el campo del tiempo. ¿Es correcto eso?

K: Sí, eso es correcto.

DB: Porque eso es lo que teníamos en mente, que la percepción nueva debe causar el crecimiento de una nueva sociedad, de un hombre nuevo. Pero la creatividad misma en esencia no crece, no es creada.

K: Correcto. Pero desde eso que no es creado puede surgir un hombre nuevo, una nueva sociedad.

DB: Esto origina un cerebro nuevo que no está dañado.

K: Volvamos al punto. ¿Por qué he perdido eso? Tengo discernimiento en esa profunda verdad, y al cabo de un tiempo se ha perdido. ¿O no se ha perdido en absoluto sino que se vacía de sentido porque toda mi tradición dice: «Aférrate a ella, conviértela en un hábito». ¡Qué sutil es todo esto!

DB: Sí, ella dice: «Conviértela en otra tradición».

K: Correcto. Señor, es preciso morir para todo lo que el pensa-

miento ha elaborado como creación, como tradición. Vea, usted habla desde esa profundidad, y yo le escucho, y usted explica todos los procesos del pensamiento como tiempo. Eso lo comprendo muy fácilmente. Y usted dice: «El pensamiento, el tiempo, deben cesar por completo, de lo contrario, no hay profundidad». Por lo tanto, anhelo eso, practico… tienen lugar todas esas tonterías. Pero si le escucho y veo, no la racionalización sino la verdad de lo que usted dice –siendo la verdad la percepción total de lo que usted dice–, comprendo que eso puedo hacerlo únicamente contra todas las presiones de la tradición, contra todo lo que ordena: «No hagas esto».

6 de agosto, 1975
Gstaad

Parte II:

# VIENDO LAS ILUSIONES DE LA SEGURIDAD

# 6. LA LIBERACIÓN DEL DISCERNIMIENTO

KRISHNAMURTI: Nos hemos preguntado cuál es el origen de todo el movimiento humano. ¿Existe una fuente original, una «base» desde la cual surgió todo esto: la naturaleza, el hombre, todo el universo? ¿Está ello atado al tiempo? ¿Es en sí mismo orden completo, más allá de lo cual no hay nada más?

Y hemos hablado acerca del orden, si el universo se basa en modo alguno en el tiempo, y si el hombre podrá alguna vez comprender y vivir en ese orden supremo. Queremos investigar, no tan sólo intelectualmente sino también profundamente, cómo comprender y vivir así, cómo movernos desde esa «base», esa «base» que es intemporal y más allá de la cual nada hay. ¿Podemos proseguir desde allí?

Yo no sé si, como científico, aceptará usted que existe una «base» semejante, o que el hombre podrá alguna vez comprenderla, vivir en ella, no en el sentido de que él esté viviendo en la «base», sino que eso en sí sea el vivir. ¿Podremos, como seres humanos, llegar a ello?

DAVID BOHM: Yo no sé si la ciencia, tal como hoy se halla constituida, puede decir mucho al respecto.

K: La ciencia no habla al respecto, pero usted, como científico, ¿dedicará su mente a la investigación de eso?

DB: Sí, creo que implícitamente la ciencia siempre ha estado interesada en tratar de dar con esta «base», pero intentarlo estudiando la materia a su mayor profundidad posible no es, desde luego, suficiente.

K: ¿No nos hemos preguntado si un ser humano, viviendo en este mundo que se debate en semejante confusión, puede en primer lugar hallarse en un orden absoluto, tal como el universo se halla en un orden absoluto, y comprender así un orden que es universal?

DB: Sí.

K: Puedo tener orden en mí mismo mediante una muy cuidadosa observación, estudiándome, investigándome y comprendiendo la naturaleza del desorden. El discernimiento mismo generado por esa compresión disipa el desorden. Ése es un nivel de orden.

DB: Sí, ése es el nivel en que ha estado interesada hasta ahora la mayoría de nosotros. Vemos desarrollarse este desorden en el mundo y en nosotros mismos, y decimos que es necesario tener conciencia de él y observarlo y, como usted dice, disiparlo.

K: Pero ése es un asunto muy insignificante.

DB: Sí, pero habíamos convenido en que, por lo general, los seres humanos no sienten que sea un asunto insignificante. Sienten que, aclarar el desorden en ellos mismos y en el mundo sería algo muy grande, y que tal vez sea todo cuanto se necesita.

K: Pero yo me refiero al ser humano que es bastante inteligente, bien informado y culto, «culto» en el sentido de civilizado. Él puede, con muchísimo estudio e investigación, llegar al punto en que es capaz de generar orden en sí mismo.

DB: Entonces, algunas personas dirían: «¡Si sólo pudiéramos introducir ese orden en toda la sociedad!».

K: Bueno, si los seres humanos son tan extraordinariamente ordenados en ese sentido interno, quizá crearán una sociedad nueva. Pero eso también es un asunto muy insignificante.

DB: Entiendo eso, pero siento que deberíamos examinarlo con sumo cuidado, porque la gente, por lo común, no lo ve como insignificante. Sólo unos pocos han visto que hay algo más allá de eso.

K: Mucho más allá de eso.

DB: Tal vez valdría la pena reflexionar acerca de por qué no es suficiente investigar el orden del hombre y la sociedad, simplemente para producir un vivir ordenado. ¿En qué sentido no es eso suficiente?

K: Debido a que vivimos en caos, pensamos que generar orden es un asunto extraordinario, pero en sí mismo no lo es. Yo puedo poner mi habitación en orden, de modo que ello me da cierto espacio, cierta libertad; sé dónde están las cosas, puedo llegar directamente a ellas. Ése es un orden físico. ¿Puedo poner las cosas en orden dentro de mí mismo, lo cual implica no tener conflicto, no comparar, no tener sentido alguno de «yo» y «tú» y «ellos», ya que todo eso origina tanta división, de la cual surge el conflicto? Eso es simple. Si soy un hindú y usted es un musulmán, estamos perpetuamente en guerra el uno con el otro.

DB: Sí, y en todas las comunidades la gente cae en lo mismo y se hace pedazos.

K: Toda sociedad termina de esa manera, pero si uno comprende eso, si se da cuenta profundamente de eso, se acabó.

DB: Supongamos que decimos que hemos logrado eso, ¿entonces qué? Creo que algunas personas podrían sentir que es algo tan lejano que no les interesa. Quizá dirían: Espere hasta que alcancemos eso antes de que nos preocupemos acerca de lo otro.

K: Muy bien, señor, empecemos de nuevo. Estoy física y psicológicamente en desorden. La sociedad que me rodea y en la que vivo también está completamente confusa. Hay muchísima injusticia; es un asunto desdichado. Eso puedo verlo muy sencillamente. Puedo ver que mi generación y las generaciones pasadas han contribuido a esto. Y puedo hacer algo al respecto. Eso es simple. Puedo decir: Bueno, pondré mi casa en orden. La casa soy yo mismo y debe estar en orden antes de que pueda proseguir.

DB: Pero supongamos que alguien dice: «Mi casa no está en orden».

K: Muy bien, mi casa está en desorden. Entonces la pondré en orden, lo cual es bastante simple. Si aplico mi mente y mi corazón a resolver eso, resulta completamente claro. Pero nosotros no queremos hacerlo. Encontramos que es tremendamente difícil porque estamos muy atados al ayer, a nuestros hábitos y a nuestras actitudes. No parecemos tener la energía, el valor, la vitalidad, para salirnos de ello.

DB: Lo que no es simple es saber de qué modo se producirá esa energía y ese valor. ¿Qué los producirá y cambiará todo esto?

K: Creo que para cambiar todo esto hay que tener un discernimiento directo.

DB: El punto clave parece ser que, sin discernimiento, nada puede cambiar.

K: ¿Cambiará realmente el discernimiento la total estructura y naturaleza de mi ser? Ésa es la pregunta, ¿verdad?

DB: Lo que parece implicar es que, si consideramos una cuestión más bien pequeña como el orden en la vida cotidiana, ello no incluirá la totalidad de nuestro ser.

K: No, por supuesto que no.

DB: Por lo tanto, el discernimiento será inadecuado.

K: Sí, es como estar atado a algo, a una creencia, a una persona, a una idea, a cierto hábito, a cierta experiencia. Eso inevitablemente debe crear desorden, porque estar atado implica dependencia, escapar de la propia soledad, del miedo. Ahora bien, el discernimiento total en ese apego lo disipa por completo.

DB: Sí. Creo que estamos diciendo que el «yo» es un centro que crea oscuridad o nubes en la mente, y que el discernimiento directo penetra eso. Podría disipar las nubes de modo que hubiera claridad, y el problema se desvanecería.

K: Correcto, se desvanece.

DB: Pero eso requerirá un discernimiento muy intenso, total.

K: Eso es cierto, pero ¿estamos dispuestos a pasar por todo eso? ¿O nuestro apego, nuestra atadura a algo es tan fuerte que somos renuentes a soltarnos? Ése es el caso con la mayoría de las personas. Desafortunadamente, son sólo muy pocos los que quieren emprender esta clase de acción.

Ahora bien, ¿puede el discernimiento directo borrar, disipar, disolver todo el movimiento de estar atados, apegados, de sentirnos dependientes, solitarios? ¿Puede hacerlo de un soplo, por decirlo

así? Creo que puede. Creo que ello ocurre cuando hay un discernimiento profundo. Ese discernimiento no es tan sólo el movimiento de la memoria, del conocimiento, de la experiencia; es por completo diferente de todo eso.

DB: El discernimiento en la totalidad del desorden, en el origen de todo desorden de naturaleza psicológica.

K: Es todo eso.

DB: Con ese discernimiento la mente aclararse, ponerse en orden, y entonces sería posible abordar el orden cósmico.

K: Ahí es donde quiero llegar. Es mucho más interesante que esto. Cualquier persona seria tiene que poner su casa en orden. Y debe ser un orden completo, orden en la totalidad del ser, no orden en una determinada dirección. La resolución particular de un problema particular, no es la resolución de lo total.

DB: El punto clave es que encontrar la fuerte, la raíz que genera lo total, es el único camino.

K: Sí, correcto.

DB: Porque, si tratamos de habérnoslas con un problema particular, éste seguirá siempre surgiendo de la fuente.

K: La fuente es el «yo». Esa pequeña charca, esa pequeña corriente, esa pequeña fuente separada de la gran fuente, tiene que secarse por completo.

DB: Sí, la pequeña corriente se confunde a sí misma con la grande, creo.

K: Sí, no estamos hablando de la gran corriente, del movimiento

inmenso de la vida; hablamos del pequeño «yo» con su pequeño movimiento, sus pequeñas aprensiones, etcétera, que está generando desorden. Mientras no se disuelva ese centro, que es la esencia misma del desorden, no habrá orden.

En ese punto, la cosa está clara. ¿Podemos proseguir a partir de allí? Y bien, ¿hay otro orden totalmente distinto de éste? Éste es un desorden producido por el hombre y, en consecuencia, un orden producido por el hombre. La mente humana, al darse cuenta de eso y ver el desorden que puede generar en sí misma, empieza a preguntarse si hay un orden por completo diferente, de una dimensión que es necesario descubrir, porque este orden producido por el hombre es un asunto muy insignificante.

Yo puedo poner mi casa en orden. Muy bien, ¿Entonces qué? Quizá, si muchos de nosotros lo hiciéramos, tendríamos una sociedad mejor. Eso se admite, es relevante, necesario, pero tiene su limitación. Ahora bien, un hombre que de veras ha comprendido el desorden generado por los seres humanos y su efecto sobre la sociedad, pregunta: «¿Hay un orden que esté más allá de todo esto?». La mente humana no está satisfecha con el orden meramente físico. Ese orden tiene limitaciones, fronteras, así que ella dice: «He comprendido eso, sigamos adelante».

DB: ¿Cómo investigamos esa cuestión? Aun en la ciencia, buscamos el orden del universo acudiendo al final o al principio o a la profundidad de su estructura. Muchos han buscado lo absoluto, y la palabra «absoluto» significa libre de toda limitación, de toda dependencia, de toda imperfección. Lo «absoluto» ha sido el origen de tremendas ilusiones, desde luego, pero el limitado «yo» busca capturar lo absoluto.

K: Por supuesto, eso es imposible. ¿Cómo abordamos esto, entonces? ¿Cómo respondemos a este interrogante? Como científico, ¿diría usted que hay un orden que se encuentra más allá de todo orden y desorden humano?

DB: La ciencia no es capaz de decir nada, porque cualquier orden descubierto por la ciencia es relativo. No sabiendo qué hacer, los hombres han sentido la necesidad de lo absoluto, y al no saber cómo alcanzarlo, han creado la ilusión de lo absoluto en la religión, en la ciencia, o en muchos otros aspectos.

K: ¿Qué haré, entonces? Como un ser humano que es la totalidad de los seres humanos, hay orden en mi vida. Ese orden se origina naturalmente mediante el discernimiento, y así tal vez afectará a la sociedad. Prosigamos desde allí. La pregunta, entonces, es: ¿Existe un orden no creado por el hombre? Pongámoslo de ese modo. No lo llamaré aún orden absoluto.

El hombre ha buscado una dimensión diferente y tal vez usó la palabra «orden». Ha buscado una dimensión diferente porque ha comprendido esta dimensión. Ha vivido en ella, ha sufrido en ella, ha pasado por toda clase de confusión y desdicha y ha llegado al final de todo eso. Usted podrá decir que hay muy pocas personas que hagan eso, pero esta cuestión tiene que plantearse.

¿Cómo aborda la mente este problema? Creo que el hombre ha luchado para descubrir esto, señor. Todas las así llamadas personas religiosas –los místicos, los santos con sus ilusiones– han intentado captarlo. Trataron de comprender algo que no es todo esto. ¿Adviene ello a través de la «meditación», si es que puedo usar esa palabra?

DB: El significado original de la palabra «meditación» es medir, ponderar, considerar el valor y la significación. Quizá eso podría haber querido decir que una medida así tendría significación sólo para ver que hay desorden.

K: Eso es lo que yo diría, que la medida sólo puede existir cuando hay desorden. Estamos usando la palabra «meditación» no como «medida», ni siquiera como «ponderar o reflexionar», sino

como meditación que es el resultado de poner orden en la casa, y proseguir desde allí.

DB: Si vemos, pues, que las cosas están desordenadas en la mente, ¿qué es, entonces, la meditación?

K: En primer lugar, la mente debe estar libre de la medida. De lo contrario, no puede penetrar en lo otro. Todo *esfuerzo* para introducir orden en el desorden, es desorden.

DB: Estamos diciendo, pues, que el intento de controlar eso es erróneo, que no tiene sentido. Y ahora decimos que no hay control. ¿Qué hacemos?

K: No, no, no. Si tengo un discernimiento directo en toda la naturaleza del control, que es medida, ello libera a la mente de esa carga.

DB: Sí. ¿Podría usted explicar la naturaleza de este discernimiento?, ¿qué significa?

K: El discernimiento no es un proceso del conocimiento, del pensar, del recuerdo, sino la cesación de todo eso para mirar el problema con observación pura, sin ninguna presión, sin ningún motivo; observar todo el movimiento de la medida.

DB: Sí, creo que podemos ver que la medida es lo mismo que el devenir, y que el intento de la mente para medirse a sí misma, para controlarse, para establecerse una meta, es la fuente misma del desorden.

K: Ésa es la verdadera fuente del desorden.

DB: Hasta cierto punto, ésa fue la manera errónea de considerarlo,

un giro equivocado, cuando el hombre extendió la medida desde la esfera externa hacia la mente.

K: Sí.

DB: Pero ahora la primera reacción sería que si no controlamos esta cosa, se tornará irrefrenable. Eso es lo que alguno podría temer.

K: Sí, pero vea, si tengo un discernimiento en la medida, ese discernimiento mismo no sólo disipa todo movimiento de la medida, sino que hay un orden diferente. Ésta no se torna irrefrenable; al contrario.

DB: No se torna irrefrenable porque ha comenzado en orden. Es realmente el intento de medir el que la vuelve irrefrenable.

K: Sí. Así es. La medida se torna irrefrenable; es confusión.

Ahora prosigamos. Después de establecer todo esto, ¿puede la mente, a través de la meditación –usando la palabra «meditación» sin sentido alguno de medida, de comparación– encontrar un orden, un estado donde existe algo no hecho por el hombre? He pasado por todas las cosas que el hombre ha creado, y todas son limitadas. No hay libertad en ellas, hay caos.

DB: Cuando usted dice que ha pasado por todas las cosas creadas por el hombre, ¿a cuáles se refiere?

K: Religión, adoración, oraciones, ciencia, ansiedades, dolor, apego, desapego, sufrimiento, confusión, desconsuelo... todo eso.

DB: También todos los intentos de revolución.

K: Por supuesto, revolución física, revolución psicológica. Son

todas hechas por el hombre. Y también muchísimas personas han planteado esta cuestión y dicen: «Dios». Eso es otro concepto, y ese concepto mismo genera desorden.

Ahora bien, uno ha terminado con todo eso. Entonces la pregunta es: ¿Existe algo más allá de todo esto, algo que jamás haya sido tocado por el pensamiento humano, por la mente del hombre?

DB: Sí, ahora eso suscita un punto difícil: No tocado por la mente humana, pero la mente podría ir más allá del pensamiento.

K: Sí, eso es lo que quiero.

DB: ¿Entiende usted por mente sólo pensamiento, sentimiento, deseo, voluntad, o algo que es mucho más?

K: Por ahora hemos dicho que la mente humana es todo eso.

DB: Pero no lo es; se considera que la mente humana hoy es limitada.

K: No. La mente humana es limitada en tanto esté atrapada en eso.

DB: Sí, la mente humana tiene potencial.

K: Un potencial tremendo.

DB: Que no realiza ahora cuando se halla atrapada en el pensamiento, el sentimiento, la voluntad y esa clase de cosas.

K: Es verdad.

DB: Entonces diremos que aquello que se encuentra más allá de esto, no es tocado por esta clase limitada de mente.

K: Sí.

(*Pausa*)

DB: ¿Qué entendemos, entonces, por la mente que está más allá de este límite?

K: Antes que nada, señor, ¿existe una mente así? ¿Existe una mente tal que de hecho, no teóricamente, o románticamente, pueda decir: «He pasado esto»?

DB: ¿Quiere usted decir por las cosas limitadas?

K: Sí. Y pasar por ello significa haber terminado con ello. ¿Existe una mente así? ¿O la mente tan sólo piensa que ha terminado con ello y, por lo tanto, crea la ilusión de que hay otra cosa? Yo no aceptaré eso. Un ser humano, una persona X dice: «He comprendido esto. He visto la limitación de todo esto. He pasado por ello y he llegado al final de ello. Y esta mente habiendo llegado al final de ello, ya no es más la mente limitada». ¿Existe una mente que sea por completo ilimitada?

DB: ¿Cuál es la relación entre esa mente limitada y el cerebro?

K: Quiero ser claro en este punto. Esta mente, el cerebro, la totalidad de ello, toda la estructura y naturaleza de la mente incluye las emociones, el cerebro, las reacciones, las respuestas físicas. Esta mente ha vivido en la confusión, en el caos, en la solitud, y ha comprendido todo eso, ha tenido en ello un discernimiento profundo. Tener semejante discernimiento profundo clarificó el campo. Esta mente ya no es más aquella mente.

DB: Sí, ya no es más la mente original.

K: Sí. No sólo eso, ya no es más la mente limitada, la mente dañada. Mente dañada significa emociones dañadas, cerebro dañado.

DB: Las células mismas no están en el orden correcto.

K: De acuerdo. Pero cuando existe este discernimiento y, por lo tanto, orden, el daño está reparado.

DB: Razonando, uno puede ver que eso es muy posible, porque se puede decir que el daño fue hecho por pensamientos y sentimientos desordenados, los cuales sobreexcitan las células, las desorganizan, y ahora, con el discernimiento profundo eso se detiene y hay un proceso nuevo.

K: Sí, es como una persona que durante cincuenta años va en cierta dirección. Si se da cuenta de pronto que es la dirección equivocada, todo el cerebro cambia.

DB: Cambia en el núcleo, y entonces la estructura errónea es desarmada y sanada. Eso puede tomar tiempo.

K: Es cierto.

DB: Pero el discernimiento…

K: Es el factor que genera el cambio.

DB: Y ese discernimiento no toma tiempo.

K: Correcto.

DB: Pero eso significa que todo el proceso ha cambiado el origen.

K: La mente limitada con toda su conciencia y su contenido dice

que eso se ha terminado. Ahora bien, esa mente –que ha sido limitada, pero que ha tenido discernimiento en su limitación y se ha alejado de esa limitación– es una realidad? ¿Es entonces de hecho algo tremendamente revolucionario? Y, por lo tanto, ¿ya no es más la mente humana?

Cuando la mente humana con su conciencia limitada ha llegado a su fin, ¿qué es, entonces, la mente?

DB: Sí, ¿y qué es la persona, qué es el ser humano?

K: ¿Qué es, entonces, un ser humano? ¿Y cuál es, entonces, la relación entre esa mente, no producida por el hombre y la mente producida por el hombre? ¿Puede uno observar, de hecho, profundamente, sin ningún prejuicio, si una mente así existe? ¿Puede la mente, condicionada por el hombre, liberarse ella misma de su condicionamiento tan completamente que ya no sea más un producto del hombre? ¿Puede la mente producida por el hombre liberarse por completo de sí misma?

DB: Sí, desde luego, ésa es en cierto modo una declaración paradójica.

K: Por supuesto que es paradójica; pero es real, es así. Empecemos de nuevo. Uno puede observar que la conciencia de la humanidad es su contenido. Y su contenido son todas las cosas producto del hombre: la ansiedad, el miedo, etcétera. Y no sólo la conciencia particular, sino también la general. Tras un discernimiento en esto, la conciencia misma se ha depurado de ello.

DB: Bueno, eso implica que potencialmente ella siempre fue más que eso, pero el discernimiento la capacitó para liberarse de tales cosas. ¿Es eso lo que usted quiere decir?

K: Yo no diré que el discernimiento es potencial.

DB: Hay una pequeña dificultad de lenguaje si usted dice que el cerebro o la mente tuvo un discernimiento directo dentro de su propio condicionamiento; usted casi está diciendo que se convirtió en otra cosa.

K: Sí, estoy diciendo eso, estoy diciendo eso. El discernimiento transforma la mente que es producto del hombre.

DB: Sí, pero entonces ya no es más la mente producida por el hombre.

K: No lo es más. Ese discernimiento implica la eliminación de todo el contenido de la conciencia. No poquito a poco, sino la totalidad de él. Y ese discernimiento no es el resultado del esfuerzo del hombre.

DB: Sí, pero eso parece entonces suscitar la pregunta acerca de dónde surge el discernimiento.

K: Muy bien. ¿De dónde surge? Sí. En el cerebro mismo, en la mente misma.

DB: ¿En cuál, en la mente o en el cerebro?

K: En la mente. Digo en la totalidad de ello.

DB: Decimos que existe la mente, ¿correcto?

K: Espere un momento, señor. Vayamos despacio. Esto es bastante interesante. La conciencia es producto del hombre, la general y la particular. Y lógicamente, razonablemente, uno ve sus limitaciones. En ese momento, la mente ha ido mucho más lejos. Entonces llega a un punto en que se pregunta: «¿Puede todo esto ser eliminado en un instante, en un soplo, en un movi-

miento?». Y eso es el discernimiento profundo, es ese movimiento instantáneo. Sigue estando en la mente, pero no nace de esa conciencia.

DB: Sí. Luego usted dice que la mente tiene la posibilidad, el potencial, de moverse más allá de esa conciencia.

K: Sí.

DB: El cerebro, la mente *puede* hacer eso, pero en general no lo ha hecho.

K: Sí. Ahora bien, realizado todo esto, ¿hay una mente que no sólo no es el producto del hombre, sino que el hombre no puede concebir, no puede crear, y que no es una ilusión? ¿Existe una mente así?

DB: Bueno, creo que lo que usted sugiere es que, habiéndose esta mente liberado de la estructura general y particular de la conciencia de la humanidad, de sus límites, es ahora mucho más grande. Y dice que esta mente plantea una pregunta.

K: Esta mente plantea la pregunta.

DB: ¿Cuál es?

K: En primer lugar: ¿Está esa mente libre de la mente producida por el hombre? Ésa es la primera pregunta.

DB: Eso puede ser una ilusión.

K: Ilusión es aquello que deseo obtener. Uno tiene que ser muy claro. No, no es una ilusión, porque él ve que la medida es una

ilusión, él conoce la naturaleza de la ilusión, la cual nace del deseo. Y las ilusiones crean inevitablemente limitación, etcétera. Él no sólo ha comprendido eso, ha terminado con ello.

DB: Está libre de deseo.

K: Libre de deseo. Ésa es su naturaleza. No quiero expresar esto tan crudamente. Libre de deseo.

DB: Está lleno de energía.

K: Sí. Así pues, esta mente, que ya no es más general y particular, no es, en consecuencia, limitada; la limitación ha sido eliminada gracias al discernimiento, y por eso la mente ya no es más esa mente condicionada. ¿Qué es, entonces, esa mente? ¿Qué es, al darse cuenta de que ya no se encuentra atrapada en la ilusión?

DB: Sí, pero decíamos que ello plantea una pregunta acerca de si hay algo mucho más grande.

K: Sí, por eso estoy formulando la pregunta. ¿Existe una mente que no sea producto del hombre? Y si existe, ¿cuál es su relación con la mente producida por el hombre?

Vea, toda forma de afirmación, toda forma de declaración verbal no es eso. Nos estamos preguntando, pues, si existe una mente que no es producto del hombre. Creo que eso puede preguntarse sólo cuando las limitaciones han terminado; de lo contrario, no es más que una pregunta tonta.

Así pues, uno debe estar absolutamente libre de todo esto. Entonces usted plantea esa pregunta –no «usted»–, entonces la pregunta está planteada: ¿Existe una mente que no sea producto del hombre, y si existe una mente semejante, cuál es su relación con la mente producida por el hombre? Y bien, ¿existe una mente así? Por supuesto que existe. Por supuesto, señor. Sin ser

dogmático o personal, o todas esas cosas, ella existe. Pero no es Dios, hemos pasado por todo eso.

Existe. Entonces está la pregunta siguiente: ¿Cuál es la relación de esa mente con la mente humana, la mente producto del hombre? ¿Tiene relación alguna? Y esta mente humana, ¿se relaciona con aquélla? Obviamente no. La mente producto del hombre no tiene relación alguna con aquella mente. Pero aquélla tiene una relación con ésta.

DB: Sí, pero no con las ilusiones que hay en la mente producto del hombre.

K: Seamos claros. Mi mente es la mente humana. Tiene ilusiones, deseos, etcétera. Y existe esa otra mente que no tiene nada de eso, que está más allá de todas las limitaciones. Esta mente ilusoria, la mente producto del hombre, está siempre buscando aquello.

DB: Ésa es su principal dificultad.

K: Sí, ésa es su principal dificultad. Está midiendo, está «progresando», dice: «Me estoy aproximando, avanzo». Y esta mente, la mente humana, la mente hecha por los seres humanos, la mente producto del hombre, está siempre buscando aquello; debido a eso, crea más y más confusión, desdicha. Esta mente producto del hombre no tiene relación con aquélla.

Ahora bien, ¿tiene aquélla alguna relación con ésta?

DB: Yo estaba sugiriendo que tendría que tenerla, pero si consideramos las ilusiones que hay en esta mente, tales como el deseo y el miedo, etcétera, no tiene relación con eso, porque de cualquier modo son ficciones.

K: Sí, entiendo.

DB: Pero aquélla puede tener una relación con la mente producto del hombre, al comprender su verdadera estructura.

K: ¿Está usted diciendo, señor, que aquella mente tiene una relación con la mente humana tan pronto como ésta se mueve fuera de las limitaciones?

DB: Sí, pero en la comprensión de esas limitaciones se mueve fuera de ellas.

K: Sí, se mueve fuera de ellas. Entonces aquélla tiene una relación.

DB: Tenemos que lograr las palabras correctas. La mente que no es limitada, que no es producto del hombre, no puede relacionarse con las ilusiones que se encuentran en esta mente humana.

K: No, de acuerdo.

DB: Pero tiene que estar relacionada con la fuente, por decirlo así, con la verdadera naturaleza de la mente que es producto del hombre, naturaleza que se encuentra más allá de la ilusión.

K: La mente producto del hombre, ¿en qué se basa?

DB: Bueno, en todas estas cosas que hemos dicho.

K: Sí, que son su naturaleza. Por lo tanto, ¿cómo puede aquélla tener relación con ésta, aun básicamente?

DB: La única relación está en comprenderla, de modo que alguna comunicación fuera posible, la cual podría comunicarse a la otra persona.

K: No, yo cuestiono eso.

DB: Sí, porque usted estuvo diciendo que la mente que no es producto del hombre puede relacionarse con la mente limitada y no a la inversa.

K: Incluso cuestiono eso.

DB: Sí, muy bien, lo está cambiando.

K: No, sólo lo estoy presionando un poco.

DB: Podría ser así o podría no serlo; ¿es eso lo que usted entiende por cuestionarlo?

K: Sí, estoy cuestionando eso. ¿Cuál es, entonces, la relación del amor con los celos? No tiene ninguna.

DB: No con los celos en sí, no; son una ilusión, pero…

K: Tomo dos palabras, digamos «amor» y «odio». El amor y el odio no tienen realmente ninguna relación el uno con el otro.

DB: No, realmente no. Vea, creo que uno podría comprender el origen del odio.

K: Ah, sí, sí. Ya veo. Usted dice que el amor puede comprender el origen del odio y cómo surge el odio. ¿Comprende eso el amor?

DB: Bueno, creo que en cierto sentido comprende su origen en la mente producto del hombre, y al haber visto esa mente y toda su estructura y al haberse alejado…

K: ¿Estamos diciendo, señor, que el amor –usemos esa palabra por el momento– tiene una relación con el no amor?

DB: Sólo en el sentido de disolverlo.

K: No estoy seguro, no estoy seguro, debemos ser terriblemente cuidadosos aquí. ¿O la terminación de sí mismo…

DB: ¿Qué significa eso?

K: Con la terminación del odio, existe lo otro; lo otro no tiene relación con la comprensión del odio.

DB: Vea, entonces tenemos que preguntarnos cómo empezó el odio.

K: Supongamos que siento odio. Puedo ver su origen; es porque usted me insultó.

DB: Ésa es una noción superficial del origen. La razón de que uno se comporte tan irracionalmente es el origen más profundo. No hay nada real si usted meramente me insulta; ¿por qué, pues, debería yo responder al insulto?

K: Porque todo mi condicionamiento es eso.

DB: Sí, eso es lo que entiendo por su comprensión del origen.

K: Pero el amor, ¿me ayuda a comprender el origen del odio?

DB: No, pero creo que alguien que odia, proponiéndoselo, comprende el origen y se aparta del odio.

K: Se aparta, y entonces existe lo otro. Lo otro no puede ayudar al movimiento de apartarse.

DB: No, pero supongamos que un ser humano tiene este amor y

otro no lo tiene. ¿Puede el primero comunicar algo que pondrá en marcha el movimiento en el segundo?

K: Eso significa: «¿Puede *A* influenciar a *B*?».

DB: No influenciar, pero, por ejemplo, ¿por qué debería alguien estar hablando de esto?

K: Ése es un asunto diferente. No, la pregunta, señor, es: El odio, ¿es disipado por el amor?

DB: No.

K: ¿O en la comprensión del odio y en su terminación, existe lo otro?

DB: Eso es cierto. Pero digamos que aquí en *A* existe ahora lo otro, que *A* ha alcanzado aquello. El amor es para *A*, y él ve a *B*, y nos preguntamos qué va a hacer. Ésa es la pregunta. ¿Qué va él a hacer?

K: ¿Cuál es la relación entre los dos? Mi esposa ama, y yo odio. Ella puede hablarme, puede señalarme mi irracionalidad, etcétera, pero el amor de ella no va a transformar el origen de mi odio.

DB: Eso está claro, sí, excepto que el amor es la energía que estará presente detrás del hablar.

K: Detrás del hablar, sí.

DB: El amor mismo no escoge participar allí.

K: Por supuesto que no, eso es romántico.

Así pues, el hombre que odia, que tiene un discernimiento directo en el origen del odio, en su causa, en su movimiento, y termina con ello, tiene lo otro.

DB: Sí. Decimos que *A* es el que ha visto todo esto y ahora posee la energía para expresárselo a *B*. Lo que ocurra depende de *B*.

K: Desde luego. Creo que sería mejor proseguir con esto.

14 de septiembre, 1980
Brockwood Park

# 7. LA INTELIGENCIA DEL AMOR

KRISHNAMURTI: Hemos estado diciendo que un ser humano que se ha abierto camino a través de todos los problemas de la vida tanto físicos como psicológicos, y de veras ha captado la significación plena de la libertad respecto de los recuerdos psicológicos y los conflictos y afanes del vivir, llega a un punto donde la mente se encuentra libre, pero no ha reunido esa energía suprema necesaria para ir más allá de sí misma.

¿Puede la mente, el cerebro, toda la estructura psicológica, estar libre alguna vez de todo conflicto, de todo vestigio de perturbación? ¿O la idea de libertad completa es una ilusión?

DAVID BOHM: Ésa es una posibilidad. Entonces algunas personas dirían que podemos tener libertad parcial.

K: ¿O la condición humana está tan determinada por el pasado, por su propio condicionamiento, que jamás podrá liberarse de él, como algunos filósofos han declarado?

Ha habido algunas personas religiosas, profundamente no sectarias, por completo libres de todas las religiones organizadas y las creencias, los rituales y los dogmas, que han dicho que eso puede hacerse, pero han sido muy pocas las que lo han dicho. O algunas han sostenido que ello tomará un tiempo muy largo, que uno debe pasar por varias vidas y sufrir toda clase de desdichas y finalmente llegará a eso. Pero nosotros no estamos pensando en

función del tiempo. Nos preguntamos si un ser humano, admitiendo, sabiendo que se halla profundamente condicionado, de modo tal que todo su ser es eso, si puede alguna vez liberarse. Y si puede hacerlo, ¿qué hay más allá? A eso estábamos llegando.

Esa pregunta, ¿sería razonable o válida a menos que la mente hubiera puesto fin de verdad a todos los afanes y tormentos de la vida? Dijimos que nuestras mentes son producto del hombre y preguntamos si existe una mente que no sea producto del hombre. ¿Es posible que la mente producida por el hombre pueda liberarse de su propia condición mecánica de hechura humana? ¿Cómo descubriremos esto?

DB: Hay aquí una cosa difícil de expresar. Si esta mente es en su totalidad producto del hombre, si está totalmente condicionada, ¿en qué sentido puede entonces salirse de ello? Si usted dijera que al menos existe en ella la posibilidad de algo más allá...

K: Entonces eso se vuelve una recompensa, una tentación.

DB: Desde el punto de vista lógico, puede parecer una incongruencia decir que la mente se halla condicionada en su totalidad y, no obstante, va a salirse de su condicionamiento.

K: Si uno admite que hay una parte que no se halla condicionada, entonces entramos por completo en otra cosa.

DB: Ésa podría ser otra incongruencia.

K: Sí, hemos estado diciendo que la mente, aunque profundamente condicionada, puede liberarse gracias al discernimiento directo. Ésa es la verdadera clave para esto. ¿Estaría de acuerdo con eso?

DB: Sí.

K: Hemos investigado la naturaleza del discernimiento. ¿Puede el discernimiento directo liberar a la mente por completo de su condicionamiento y eliminar íntegramente todas las ilusiones, todos los deseos? ¿O ello es parcial?

DB: Si decimos que la mente está condicionada en su totalidad, ello sugiere algo estático, que jamás cambiaría. Ahora bien, si decimos que la mente está siempre en movimiento, entonces parece de algún modo que se vuelve imposible decir qué es ella en este instante. No podríamos afirmar que ha estado totalmente condicionada.

K: No; digamos que estoy totalmente condicionado; ello está en movimiento, pero el movimiento se halla dentro de una frontera, dentro de cierto campo. Y el campo está muy definitivamente trazado. La mente puede expandirlo y contraerlo, pero la frontera es muy, muy limitada, está muy determinada. La mente se mueve siempre dentro de esa limitación. ¿Puede salirse por completo de eso?

DB: Ése es el punto, se trata de otra clase de movimiento. En cierto modo, se halla en otra dimensión. Creo que usted lo ha dicho.

K: Sí. Y dijimos que eso es posible mediante el discernimiento directo, el cual es también un movimiento, una clase totalmente distinta de movimiento.

DB: Sí, pero entonces dijimos que el movimiento no se origina ni en la mente individual ni en la general.

K: Sí, no es el discernimiento de lo particular ni de lo general. Estamos afirmando, por tanto, algo completamente fantástico.

DB: Eso más bien viola en su mayor parte la clase de lógica que la gente usa. Desde el punto de vista de la lógica común, o lo particular o lo general debe abarcarlo todo.

K: Sí.

DB: Y bien, si usted dice que hay algo más allá de ambos, esto es ya una cuestión que no ha sido planteada, y creo que tiene gran importancia.

K: ¿Cómo la planteamos, pues, o cómo llegamos a ella?

DB: Las personas se dividen más o menos en dos grupos. Un grupo siente que la base es lo concreto, o sea, la actividad particular de cada día. El otro grupo siente que la base es lo general, lo universal. Uno, es el tipo más práctico, y el otro es el más filosófico. En general, esta división ha sido visible a lo largo de la historia, y también en la vida cotidiana, dondequiera que uno mire.

K: Pero, señor, ¿está lo general separado de lo particular?

DB: No lo está. Casi todos concuerdan en eso, pero las personas tienden a dar énfasis a lo uno o a lo otro. Algunos ponen el acento en lo particular, diciendo que lo general existe, pero que si uno cuida lo particular, lo general estará muy bien. Los otros dicen que lo general, lo universal es lo más importante, lo fundamental, y que estando bien eso, lo particular estará bien. Ha habido, pues, una especie de falta de equilibrio hacia un lado y hacia el otro, una distorsión en la mente del hombre. Lo que se ha planteado aquí es la noción de que no existe ni lo particular ni lo general.

K: Correcto. Es justamente eso. ¿Podemos discutirlo lógicamente? Usted, usando su experiencia, su cerebro científico, y este

hombre que no es nada de eso, ¿pueden tener una conversación para descubrir si lo general y lo particular son una sola cosa, no dividida en absoluto?

Así pues, ¿dónde nos encontramos ahora? No somos ni lo particular ni lo general. Ésa es una declaración muy difícil de aceptar razonablemente.

DB: Bueno, es razonable si uno considera que el pensamiento es un movimiento antes que un contenido. Luego, el pensar es el movimiento entre lo particular y lo general.

K: El pensar es un movimiento. De acuerdo, concordamos en eso. Pero el pensamiento es lo general y el pensamiento es lo particular.

DB: Es también el movimiento. En el movimiento va más allá de ser lo uno o lo otro.

K: ¿Lo hace?

DB: Bueno, puede hacerlo. Ordinariamente, no lo hace, porque ordinariamente el pensamiento se halla atrapado de un lado o del otro.

K: Ésa es toda la cuestión, ¿no es así? Por lo común, lo general y lo particular están en la misma área.

DB: Sí, y nos fijamos en uno o en el otro.

K: Sí, pero en la misma área, en el mismo campo. Y el pensamiento es el movimiento entre ambos. El pensamiento ha creado a ambos.

DB: Ha creado a ambos y se mueve entre ellos.

K: Sí, entre y alrededor y en esa área. Y ha estado haciendo esto durante milenios.

DB: Sí, y la mayoría de la gente sentirá que eso es todo cuanto el pensamiento puede hacer.

K: Sí. Ahora decimos que, cuando el pensamiento llega a su fin, ese movimiento que él ha creado, también llega a su fin. Por lo tanto, el tiempo llega a su fin.

DB: Aquí deberíamos ir más despacio, porque vea, es un salto desde el pensamiento al tiempo. Hemos investigado eso antes, pero sigue siendo un salto.

K: Lo siento, de acuerdo. Vamos. El pensamiento ha creado lo general y lo particular, y es un movimiento que conecta a ambos. Se mueve alrededor de ello, así que sigue en la misma área.

DB: Sí, y haciendo eso ha creado al tiempo, el cual forma parte de lo general y lo particular. El tiempo es un tiempo particular y también un tiempo general.

K: Sí, pero usted ve, el pensamiento es tiempo.

DB: Bueno, ésa es otra cuestión. Hemos dicho que el pensamiento tiene un contenido con respecto al tiempo, y que es un movimiento, el cual es tiempo. Podría decirse que se mueve desde el pasado hacia el futuro.

K: Pero, señor, el pensamiento se basa en el tiempo, es el resultado del tiempo.

DB: Sí, ¿pero entonces eso significa que el tiempo existe más allá del pensamiento? Si usted dice que el pensamiento se basa en el

tiempo, entonces el tiempo es más fundamental que el pensamiento.

K: Sí.

DB: Tenemos que examinar eso. Uno podría decir que el tiempo es algo que estaba allí antes que el pensamiento, o al menos está en el origen del pensamiento.

K: El tiempo está allí cuando existe la acumulación del conocimiento.

DB: Bueno, esa acumulación ha surgido, hasta cierto punto, del pensamiento.

K: No, yo actúo y aprendo. Esa acción no se basa en el conocimiento previo, sino que hago algo, y en la acción aprendo.

DB: Entonces ese aprender se registra en la memoria.

K: Sí; por lo tanto, el pensamiento ¿no es esencialmente el movimiento del tiempo?

DB: Tenemos que decir en qué sentido este aprender es el movimiento del tiempo. Uno puede decir que cuando aprendemos eso se registra, y entonces lo que hemos aprendido opera en la experiencia siguiente.

K: Sí. El pasado está siempre moviéndose hacia el presente.

DB: Sí, y mezclándose, confundiéndose con el presente. Y ambos juntos son otra vez registrados como la siguiente experiencia.

K: ¿Estamos diciendo, pues, que el tiempo es diferente del pensamiento, o el tiempo es pensamiento?

DB: Decimos que este movimiento del aprender y la respuesta de la memoria a la experiencia y el posterior registro, son tiempo, y eso es también pensamiento.

K: Sí eso es pensamiento. ¿Hay un tiempo aparte del pensamiento?

DB: Ésa es otra cuestión. ¿Podríamos decir que físicamente o en el cosmos el tiempo tiene una significación aparte del pensamiento?

K: Físicamente, sí, comprendo eso.

DB: Nos referimos, pues, a la mente, a lo psicológico.

K: A lo psicológico. En tanto haya acumulación psicológica como conocimiento, como el «yo», etcétera, hay tiempo. Eso se basa en el tiempo.

DB: Dondequiera que haya acumulación, hay tiempo.

K: Sí, ése es el punto. Dondequiera que haya acumulación, hay tiempo.

DB: Lo cual gira la cosa, porque comúnmente uno dice que el tiempo es primero y en el tiempo uno acumula.

K: No, yo personalmente lo plantearía a la inversa.

DB: Sí. Pero es importante ver que está planteado a la inversa. Supongamos ahora que no hay acumulación; entonces, ¿qué?

K: Entonces –ésa es toda la cuestión–, no hay tiempo. Mientras esté acumulando, adquiriendo, deviniendo, existe el proceso del tiempo. Pero si no hay un adquirir, ni un devenir, ni un acumular, ¿dónde tiene su existencia el tiempo psicológico? Así pues, el pensamiento es el resultado de la acumulación psicológica, y ese acumular, ese adquirir, otorga al pensamiento un sentido de continuidad, que es tiempo.

DB: Ello parece estar en movimiento. Todo lo que ha sido acumulado está respondiendo al presente, con proyección al futuro, y después eso se registra otra vez. Ahora bien, la acumulación de todo lo que se registra está en el orden del tiempo: un instante, el instante siguiente, etcétera.

K: Correcto. Decimos, pues, que el pensamiento es tiempo. La acumulación psicológica es pensamiento y tiempo.

DB: Estamos diciendo, en cierto modo, que tenemos dos palabras cuando en realidad sólo necesitamos una.

K: Una sola palabra. De acuerdo.

DB: Debido a que tenemos dos palabras, buscamos dos cosas.

K: Sí. Existe un solo movimiento, que es tiempo y pensamiento, tiempo más pensamiento, o tiempo/pensamiento. Y bien, ¿puede la mente, que se ha movido durante milenios en esa área, liberarse de eso?

DB: De acuerdo. Ahora bien, ¿por qué está la mente atada? Veamos con exactitud qué sujeta a la mente.

K: La acumulación.

DB: Sí, pero ¿por qué continúa la mente acumulando?

K: Porque en la acumulación hay aparente amparo, seguridad.

K: La acumulación de alimento físico podría proveer cierta clase de seguridad. Y entonces, dado que ninguna distinción fue hecha entre lo externo y lo interno, surgió el sentimiento de que uno podía acumular internamente ya sea experiencias o algún conocimiento acerca de lo que debía hacer.

K: ¿Estamos diciendo que la acumulación física externa es necesaria para la seguridad, y que el mismo movimiento, la misma idea, el mismo impulso, se introduce en el campo psicológico, de modo que acumulamos allí esperando tener seguridad?

DB: Sí, internamente esperamos acumular recuerdos agradables, o relaciones en las que podamos confiar, principios de los que podamos depender.

K: Así pues, ¿la acumulación psicológica es la ilusión de amparo, de protección, de seguridad?

DB: Sí. En realidad, parece que el primer error fue que el hombre jamás comprendió la diferencia entre lo que debía hacer en lo externo y lo que debía hacer en lo interno.

K: Es el mismo movimiento, externo e interno.

DB: El movimiento que era correcto externamente, el hombre lo trasladó a lo interno, sin saber que eso traería dificultades.

K: ¿Dónde nos encontramos ahora, pues? Un ser humano que se da cuenta de todo esto, ha llegado al punto en que dice: «¿Puedo

realmente liberarme de esta seguridad acumulada y del pensamiento y tiempo psicológico?». ¿Es eso posible?

DB: Bueno, si decimos que tuvo este origen, entonces debería ser posible desmontar todo eso, pero, si estuviera incorporado en nosotros, nada podría hacerse.

K: Por supuesto que no. No está incorporado en nosotros.

DB: La mayoría de la gente actúa como si creyera que lo está.

K: Desde luego, eso es absurdo.

DB: Si no lo tenemos incorporado, entonces existe para nosotros la posibilidad de cambiar. Pero de algún modo estuvo incorporado en primer lugar durante tiempo.

K: Si decimos que está incorporado, entonces nos hallamos en un estado incurable.

DB: Sí, y pienso que ésa es una de las dificultades de las personas que usan la evolución. Esperan introducir la evolución para salir de este límite estático. No se dan cuenta de que la evolución es la misma cosa, o es aún peor, es el recurso mismo mediante el cual se armó la trampa.

K: Sí. Así pues, como ser humano he llegado a ese punto. Me doy cuenta de todo esto, estoy plenamente consciente de su naturaleza. Y mi siguiente pregunta es: ¿Puede la mente salirse de este campo por completo y entrar, quizá, en una dimensión por completo diferente? Dijimos que eso sólo puede ocurrir cuando hay discernimiento directo y profundo.

DB: Parece que ese discernimiento surge cuando uno cuestiona toda esta cosa muy a fondo y ve que no tiene sentido.

K: Sí. Ahora bien, habiendo tenido discernimiento en esto y habiendo visto su limitación, y mirando más allá... ¿qué hay más allá?

DB: Es muy difícil traducir esto en palabras, pero dijimos que algo debe hacerse en este aspecto.

K: Sí. Creo que debe ser traducido en palabras.

DB: ¿Podría decir por qué? Muchas personas quizás sientan que deberíamos dejar esto enteramente no verbal.

K: ¿Podemos decir que la palabra no es la cosa? Cualquiera que sea la descripción, no es lo real, no es la verdad, por mucho que uno pueda embellecerla o rebajarla. Reconocemos que la palabra no es eso; entonces, ¿qué hay más allá de todo esto? ¿Puede mi mente estar tan libre de deseos que no genere una ilusión respecto de algo más allá?

DB: Entonces es una cuestión de deseo; el deseo tiene que estar en este proceso del tiempo.

K: El deseo *es* tiempo. El llegar a ser, el devenir, se basan en el deseo.

DB: En realidad, son una y la misma cosa.

K: Sí, una y la misma cosa. Ahora bien, cuando uno tiene un discernimiento en ese proceso total del deseo y en su capacidad de crear ilusión, eso se acabó.

DB: Puesto que éste es un punto muy crucial, deberíamos tratar de decir un poco más acerca del deseo: cómo es inherente al proceso acumulativo, cómo surge en muchas formas diferentes. Porque una cosa podríamos afirmar: que cuando uno acumula, surge una sensación de que pasa algo por alto. Uno siente que debería tener más, algo para completarlo. Cualquier cosa que haya acumulado no es completa.

K: Sí. ¿Podríamos examinar primero la cuestión del devenir, del llegar a ser? Desde el punto de vista externo podemos comprenderla, es bastante simple. Físicamente, uno desarrolla un músculo para fortalecerlo. Puede encontrar un trabajo mejor, tener mayores comodidades, etcétera. Pero ¿por qué existe en la mente humana esta necesidad de tratar de lograr la iluminación –usemos esa palabra por el momento–, tratar de volverse más bueno, mejor?

DB: Debe haber un sentimiento de insatisfacción con lo que ya se tiene o se es. Una persona siente que le gustaría ser completa. Supongamos, por ejemplo, que ha acumulado recuerdos de placer, pero estos recuerdos ya no son suficientes y ella siente que es necesario algo más.

K: Se trata de insatisfacción, ¿no es así?

DB: Bueno, deseo de obtener más. A la larga, la persona siente que debe poseer la totalidad, lo supremo.

K: No estoy del todo seguro si la palabra «más» no es la verdadera espina en esto. Más: seré más; tendré más; llegaré a ser más... todo este movimiento de avanzar, ganar, comparar, progresar –psicológicamente.

DB: La palabra «más» se halla implícita en todo el significado de

la palabra «acumular». Si uno está acumulando, tiene que estar acumulando más, no hay otra manera de hacerlo.

K: ¿Por qué, pues, existe esta necesidad en la mente humana?

DB: Bueno, no vimos que este «más» es internamente perjudicial. Si habíamos empezado usando externamente el término «más», y después lo llevamos a lo interno, por alguna razón no vimos cuán destructivo era.

K: ¿Por qué? ¿Por qué filósofos muy inteligentes y personas religiosas que han pasado gran parte de sus vidas realizándose en lo suyo, no han visto esta cosa muy simple? ¿Por qué los intelectuales no han visto el simple hecho de que donde hay acumulación tiene que haber «más»?

DB: Lo han visto, pero no ven ningún daño en ello.

K: No estoy seguro de que lo hayan visto.

DB: Tratan de obtener más, así que dicen: «Estamos procurando tener una vida mejor». Por ejemplo, el siglo XIX fue el «siglo del progreso». Los hombres estuvieron mejorando todo el tiempo.

K: Progreso externo.

DB: Pero sentían que el hombre se mejoraría a sí mismo también internamente.

K: ¿Por qué jamás han cuestionado esto?

DB: ¿Qué les haría cuestionarlo?

K: Esta constante lucha por lo más.

DB: Ellos pensaban que era necesaria para progresar.

K: ¿Pero eso es progresar? Ese mismo impulso externo de mejorar, ¿se trasladó hacia el reino psicológico?

DB: ¿Podemos aclarar por qué causa daño en el reino psicológico?

K: Examinémoslo. ¿Qué daño hay en el hecho de acumular psicológicamente? ¡Oh, sí! Eso divide.

DB: ¿Qué divide?

K: La naturaleza misma de la acumulación origina una división entre usted y yo, etcétera.

DB: ¿Podríamos aclarar eso, ya que es un punto fundamental? Puedo ver que usted está acumulando a su manera, y yo acumulo a mi manera. Entonces tratamos de imponer una manera común de acumular, y eso es conflicto. Ellos dicen que todos deberían ser «más».

K: Eso es imposible. Eso jamás ocurre. Yo he acumulado psicológicamente como hindú; otro ha acumulado como musulmán; hay miles de divisiones. Por lo tanto, la naturaleza misma de la acumulación divide a la gente y, de ese modo, genera conflicto.

¿Podemos decir, entonces, que en la acumulación el hombre ha buscado la seguridad psicológica, y que esa seguridad con su acumulación es el factor que divide psicológicamente a los seres humanos? Por eso los seres humanos han acumulado, sin darse cuenta de las consecuencias que ello generaba. Dándose cuenta de ello, ¿es posible no acumular?

Supongamos que mi mente está llena con este proceso de ocupación que es el conocimiento psicológico. ¿Puede todo eso terminar? Por supuesto que puede.

DB: Si la mente puede llegar a la raíz de ello.
K: Desde luego que puede. Ve que eso de que en la acumulación hay seguridad, es una ilusión.

DB: Pero estábamos diciendo que el deseo es lo que hace que la gente continúe con ello.

K: No sólo el deseo sino este profundamente arraigado instinto de acumular, para el futuro, para tener seguridad. Eso y el deseo van juntos. Así pues, el deseo más la acumulación es el factor que divide, el factor de conflicto. Y bien, pregunto: ¿Puede eso terminar? Si termina mediante una acción de la voluntad, sigue siendo la misma cosa.

DB: La voluntad forma parte del deseo.

K: Sí. Si termina a causa del castigo o la recompensa, es aún la misma cosa. Así pues, la mente, la mente de uno, ve esto y lo desecha por completo. Pero ¿se ha liberado la mente de la acumulación? Sí, señor, creo que puede hacerlo; o sea, no tener en absoluto conocimiento psicológico como acumulación.

DB: Sí, creo que debemos considerar que ese conocimiento va mucho más lejos que en su significado corriente. Por ejemplo, si uno adquiere conocimiento acerca de un micrófono, crea una imagen, una representación interna del micrófono, y todo entra en ella y uno espera que continúe. Así, si uno tiene conocimiento de sí mismo, crea una imagen de sí mismo.

K: ¿Puede uno tener conocimiento de uno mismo?

DB: No, pero si piensa que lo tiene, si piensa que tiene conocimiento acerca de qué clase de persona es uno, eso crea internamente una imagen, con las expectativas consecuentes.

K: Pero, al fin y al cabo, si uno tiene conocimiento acerca de uno mismo, ya ha creado una imagen. Pero una vez que se da cuenta de que la acumulación psicológica como conocimiento es una ilusión y es destructiva y causa infinita pena y desdicha, eso se acabó.

DB: Conozco ciertas cosas en el conocimiento, y sé que es tonto tener esa clase de conocimiento respecto de mí mismo, pero entonces podría haber otra clase de conocimiento que no reconozco como tal.

K: ¿Qué clase, qué otras clases de conocimiento tiene uno? Preferencias, agrados y desagrados, prejuicios, hábitos. Todo eso está en las imágenes que uno ha creado.

DB: Sí. Ahora bien, el hombre ha desarrollado de tal manera eso, que la imagen parece ser extraordinariamente real y, en consecuencia, sus cualidades no parecen ser conocimiento.

K: Muy bien, señor. Así pues, hemos dicho que la acumulación es tiempo y que la acumulación es seguridad, y que donde hay acumulación psicológica tiene que haber división. Y hemos dicho que el pensamiento es el movimiento entre lo particular y lo general, y también que el pensamiento tiene su origen en la imagen de lo que ha sido acumulado. Todo eso es nuestro estado interno. Eso está profundamente incrustado en mí. Reconozco que en cierto modo es necesario físicamente. Pero ¿cómo empiezo a darme cuenta de que psicológicamente no lo es? ¿De qué modo yo, que durante milenios he tenido el hábito de acumular lo general y lo particular, de qué modo reconozco no sólo el hábito, sino que, cuando reconozco el hábito, cómo llega a su fin ese movimiento? Ésa es la verdadera pregunta.

¿Qué rol juega la inteligencia en todo esto?

DB: Tiene que haber inteligencia para ver esto.

K: ¿Es eso inteligencia? ¿Es la así llamada comúnmente «inteligencia», o es alguna otra inteligencia enteramente distinta?

DB: No sé qué entiende la gente por inteligencia, pero si considera que es meramente la capacidad de...

K: ...de discernir, de distinguir, de resolver problemas técnicos, problemas económicos, etcétera. Yo llamaría a eso inteligencia parcial, porque no es realmente...

DB: Sí, llamemos a eso «destreza en el pensar».

K: Muy bien, destreza en el pensar. Ahora espere un momento, eso es lo que estoy tratando de descubrir. Comprendo la causa de la acumulación, la división, la seguridad, lo general y lo particular, el pensamiento. Puedo ver la lógica de todo eso. Pero la lógica, la razón y la explicación no ponen fin a la cosa. Se necesita otra cualidad. Esa cualidad, ¿es la inteligencia? Trato de alejarme por un rato del «discernimiento directo». ¿Está la inteligencia asociada con el pensamiento? ¿Está relacionada, forma parte del pensamiento, es el resultado de conclusiones muy claras, precisas, exactas, lógicas, del pensamiento?

DB: Eso seguirá siendo más y más destreza.

K: Sí, destreza.

DB: Pero cuando decimos inteligencia, al menos sugerimos que la inteligencia tiene una calidad diferente.

K: Sí. ¿Está esa inteligencia relacionada con el amor?

DB: Yo diría que van juntos.

K: Sí, precisamente me estoy moviendo poco a poco hacia eso. Vea, he comprendido todo lo que hemos estado discutiendo y he dado con un muro en blanco, un muro sólido que me impide ir más lejos. Y observando, mirando, buscando aquí y allá, he dado con esta palabra «inteligencia». Y veo que la así llamada inteligencia del pensamiento, la destreza, no es inteligencia. Me pregunto, además, si esta inteligencia está asociada, relacionada con el amor, o si forma parte de él. Uno no puede acumular amor.

DB: No, la gente podría intentarlo. Podría tratar de garantizar el amor.

K: ¡Eso suena tonto! Es todo un disparate romántico, cosa del cine. Uno no puede acumular amor. No puede asociar el amor con el odio. Ese amor es algo por completo diferente. Y ¿tiene ese amor inteligencia? ¿Qué es lo que opera entonces? ¿Qué hace, pues, que el muro se derrumbe?

Muy bien, señor, comencemos de nuevo. Yo no sé qué es el amor. Conozco toda la parte física. Me doy cuenta de que el placer, el deseo, la acumulación, el recuerdo, las imágenes, no son el amor. Hace mucho tiempo que he comprendido eso. Pero he llegado al punto donde este muro es tan enorme que no puedo siquiera saltar por encima de él. Así que ahora estoy buscando aquí y allá para ver si hay un movimiento diferente que no sea un movimiento producido por el hombre. Y ese movimiento podría ser el amor. Lamento usar esa palabra porque está muy estropeada y maltratada. Pero la usaremos por el momento.

¿Es, entonces, ese amor, con su inteligencia, el factor que habrá de derrumbar o disolver o romper este muro? No me refiero al «yo te amo» o «tú me amas». No es algo personal. No es general ni particular. Es algo mucho más allá. Creo que cuando uno ama con esa inteligencia, abarca la totalidad, no lo particular o lo

general. El amor es eso. Es luz; no es una luz particular. Si ése es el factor que derrumbará el muro que tengo frente a mí, entonces no conozco ese amor. Como ser humano, habiendo llegado a cierto punto, no puedo ir más allá para descubrir ese amor. ¿Qué haré? No me refiero a «hacer» o «no hacer», sino ¿cuál es el estado de mi mente cuando comprendo que cualquier movimiento de este lado del muro no hace sino reforzar el muro? Me doy cuenta, entonces, mediante la meditación o lo que fuere que haga, que no hay movimiento, pero la mente no puede ir más allá del muro.

Y viene usted y dice: «Mire, ese muro puede ser disuelto, derrumbado, si usted tiene esa calidad del amor con inteligencia». Y yo digo: «Excelente, pero no sé qué es eso». ¿Qué haré? No puedo hacer nada. Me doy cuenta de ello. Cualquier cosa que haga sigue estando de este lado del muro.

¿Me desespero, pues? Obviamente no, porque si me desespero o me deprimo, sigo moviéndome en el mismo campo. Así que todo eso se ha detenido. Dándome cuenta de que no puedo hacer nada, realizar ningún movimiento, ¿qué ocurre en mi mente? Comprendo que no puedo hacer nada. ¿Qué le ha sucedido a la cualidad de mi mente, que siempre se ha movido para acumular, para devenir? Todo eso se ha detenido. Tan pronto como me doy cuenta de esto, no hay ningún movimiento. ¿Es eso posible? ¿O vivo en la ilusión? ¿O en realidad he pasado por todo esto para llegar a ese punto? ¿O súbitamente digo que debo estar quieto?

¿Hay una revolución en mi mente, una revolución en el sentido de que el movimiento se ha detenido por completo? Y si lo ha hecho, ¿es el amor algo que está más allá del muro?

DB: Bueno, eso no significaría nada.

K: Por supuesto, no podría estarlo.

DB: El muro mismo es el producto del proceso ilusorio.

K: Exactamente. Me estoy dando cuenta de que el muro *es* este movimiento. Así pues, cuando este movimiento termina, esa cualidad de la inteligencia, del amor, etcétera, está ahí. Ése es todo el punto.

DB: Sí; ¿podría uno decir que el movimiento mismo termina, que el movimiento ve que no tiene sentido?

K: Es como la así llamada «destreza» para ver un peligro.

DB: Bueno, podría serlo.

K: Sí, cualquier peligro exige cierta cantidad de percepción alerta. Pero jamás me he dado cuenta, como ser humano, de que el proceso acumulativo es un peligro tremendo.

DB: Porque ese proceso parece ser la esencia de la seguridad.

K: Desde luego. Viene usted y me lo señala, y yo le escucho muy cuidadosamente y veo eso y percibo de hecho el peligro que implica. Y la percepción es parte del amor, ¿verdad? Así pues, la percepción misma del muro, sin ningún motivo, sin ninguna dirección –de ese muro que se ha originado en este movimiento de acumulación–, *es* inteligencia y amor.

16 de septiembre, 1980
Brockwood Park

# SUMARIO

La amistad entre Jiddu Krishnamurti, uno de los sabios más grandes de nuestro tiempo, y David Bohm, uno de los físicos más aclamados del siglo XX, abarcó casi un cuarto de siglo. Durante este lapso sostuvieron frecuentes diálogos sobre la problemática del individuo moderno y sobre las posibilidades de liberarse de la actividad egocéntrica e ignorante.

Las profundas conversaciones entre J. Krishnamurti y D. Bohm que conforman esta obra arrojan nueva luz sobre sus fascinantes indagaciones en la naturaleza de la conciencia y de la condición humana.

Jiddu Krishnamurti ha sido uno de los maestros espirituales más aclamados y carismáticos del siglo XX. Sus escritos y conferencias han inspirado a miles de personas. Otras obras suyas se mencionan en las solapas de este libro.

David Bohm, figura de renombre mundial en física teórica, es autor, entre otros libros, de *La totalidad y el orden implicado, Sobre el diálogo* o *Ciencia, orden y creatividad* (también publicados por Kairós).

Diseño cubierta: Ana Pániker

ISBN 84-7245-492-4

9 788472 454927

*Sabiduría perenne*

D. BOHM y J. KRISHNAMURTI

LOS LÍMITES DEL PENSAMIENTO

Kairós